

**UNIVERSITÉ DU QUÉBEC**

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES**

**COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE**

**PAR  
YVAN BELLEMARE**

**L'ARCHÉOLOGICO-GÉNÉALOGIE  
DES SCIENCES HUMAINES DE MICHEL FOUCAULT :  
SES ANALYSES ET SA MÉTHODE**

**JANVIER 2007**

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE I	
L'ARCHÉOLOGIE DES SCIENCES HUMAINES	
1.1 Les sciences humaines et l'ordre du savoir	
1.1.1 Introduction.....	6
1.1.2 Les sciences humaines et l'épistémè moderne .....	6
1.1.3 Les trois modèles des sciences humaines.....	10
1.1.4 La forme positive des sciences humaines .....	12
1.1.5 La dimension de l'histoire .....	13
1.1.6 Les "contre-sciences".....	14
1.1.7 Conclusion.....	16
1.2 La "figure de l'homme" moderne	
1.2.1 Introduction.....	17
1.2.2 L'apparition des positivités du langage, du travail et de la vie .....	17
1.2.3 Le sommeil anthropologique.....	19
1.2.4 La finitude de l'homme moderne.....	20
1.2.5 La modernité, l'origine et l'anthropologie .....	22
1.2.6 Conclusion.....	25
CHAPITRE II	
LA MÉTHODE ARCHÉOLOGIQUE ET GÉNÉALOGIQUE	
2.1 L'archéologie du savoir	
2.1.1 Introduction.....	26
2.1.2 La méthode archéologique .....	27

2.1.3	L'archive .....	31
2.1.4	Les formations discursives .....	32
2.1.5	La formation des objets .....	34
2.1.6	La formation des modalités énonciatives.....	34
2.1.7	La formation des concepts .....	35
2.1.8	La formation des stratégies .....	36
2.1.9	Conclusion.....	37
2.1.10	Remarques sur l' <i>a priori</i> chez Kant et chez Husserl .....	39
2.2	De l'archéologie à la généalogie	
2.2.1	Introduction.....	40
2.2.2	Les pratiques discursives et la volonté de savoir.....	41
2.2.3	L'ordre du discours.....	42
2.2.4	L'archéologie et la généalogie.....	45
2.2.5	Conclusion.....	54
CHAPITRE III		
LA GÉNÉALOGIE DU POUVOIR		
3.1	La généalogie du pouvoir disciplinaire	
3.1.1	Introduction.....	55
3.1.2	Le droit, les techniques disciplinaires et les sciences humaines .....	55
3.1.3	La naissance de la prison.....	58
3.1.4	Le dispositif et la norme.....	62
3.1.5	Le sujet, le pouvoir et le savoir .....	65
3.1.6	Conclusion.....	68
3.2	La généalogie et la critique du pouvoir politique	
3.2.1	Introduction.....	69
3.2.2	Pour une généalogie historique du pouvoir .....	70
3.2.3	La nouvelle "gouvernementalité" .....	79



3.2.4	La raison politique .....	83
3.2.5	La naissance du bio-pouvoir.....	84
3.2.6	Le pouvoir, le savoir et la vérité.....	85
3.2.7	La critique et l' <i>Aufklärung</i> .....	87
3.2.8	La modernité et la post-modernité .....	90
3.2.9	La critique, le pouvoir et le savoir .....	91
3.2.10	Le sujet et le pouvoir .....	95
3.2.11	Conclusion.....	98
3.3	La généalogie de la sexualité et la volonté de savoir	
3.3.1	Introduction.....	99
3.3.2	La science du sexe et l'Occident .....	99
3.3.3	L'hypothèse répressive.....	100
3.3.4	La science du sexe : sa forme scientifique .....	103
3.3.5	La science du sexe et l'aveu.....	104
3.3.6	Le dispositif de sexualité, le pouvoir et les sciences humaines .....	107
3.3.7	Le dispositif de sexualité et le bio-pouvoir .....	114
3.3.8	Conclusion.....	117
CHAPITRE IV		
LA GÉNÉALOGIE DU SUJET		
4.1	La problématisation morale des plaisirs dans l'Antiquité	
4.1.1	Introduction.....	118
4.1.2	La problématisation du sexe dans l'Antiquité, le sujet et le domaine de l'éthique....	121
4.1.3	La problématisation morale des plaisirs et le souci de soi .....	124
4.1.4	La liberté, la vérité et le domaine de l'éthique .....	125
4.1.5	La problématisation morale des plaisirs et la critique du sujet de désir .....	130
4.1.6	Conclusion.....	132
4.2	L'histoire du rapport du sujet à la vérité et le domaine de l'éthique	
4.2.1	Introduction.....	134
4.2.2	Le principe du "souci de soi" et l' <i>Alcibiade</i> de Platon.....	138

4.2.3 Le souci de soi et la réminiscence.....	140
4.2.4 Le souci de soi et les philosophies hellénistiques.....	143
4.2.5 Les pratiques de soi au Moyen Âge .....	153
4.2.6 Les pratiques spirituelles et la méthode intellectuelle.....	155
4.2.7 Les pratiques de soi et la loi .....	160
4.2.8 Les pratiques spirituelles et la <i>parrhêsia</i> .....	161
4.2.9 Le courage de la vérité .....	164
4.2.10 Éthique de soi, esthétique de soi et connaissance de soi.....	165
4.2.11 La déprise de soi .....	168
4.2.12 Conclusion.....	170
CONCLUSION GÉNÉRALE .....	176
BIBLIOGRAPHIE .....	189

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur, Monsieur Claude Thérien, professeur au département de philosophie, pour ses commentaires constructifs qui m'ont permis de mieux traiter certains thèmes pertinents à ma recherche, pour ses remarques critiques qui m'ont amené à préciser certaines notions utilisées par Foucault, et de façon générale, pour l'attention favorable qu'il a porté à l'ensemble de mon travail. Je voudrais aussi remercier Madame Suzanne Foisy, professeur et directrice des programmes de cycles supérieurs au département de philosophie, pour ses très utiles informations sur la présentation matérielle d'un mémoire de maîtrise à l'Université du Québec à Trois-Rivières.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Tout au long de ses recherches, Foucault a voulu élaborer une méthode d'analyse des discours<sup>1</sup> et des pratiques, une méthode archéologico-généalogique. C'est en ce sens qu'il théorise son investigation dans son livre intitulé *L'archéologie du savoir*, en expliquant sa méthode d'analyse des discours, l'archéologie, qui introduit une distance critique relativement à ses analyses. Dans les ouvrages qui ont suivi (spécialement dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*), il s'est intéressé au pouvoir avec ses analyses de la criminalité et de la sexualité, en utilisant une méthode renouvelée qui inclut la généalogie afin de redonner son importance aux pratiques non-discursives qui ont modelé les formes de la connaissance à l'Âge moderne. Il voulait ainsi mettre en lumière les conditions permettant l'élaboration des sciences humaines, qui ont constitué le sujet en tant qu'objet de connaissance, tout en déterminant la subjectivation à travers certaines pratiques de pouvoir institutionnalisées auxquelles ces nouvelles sciences sont associées. Ses recherches plus récentes sur la question de l'usage des plaisirs dans la Grèce antique l'ont enfin conduit vers la question du rapport à soi-même dans les techniques de soi reliées aux conceptions philosophiques de cette époque.

Dans ce mémoire, j'introduirai d'abord l'archéologie des sciences humaines que l'on retrouve dans son ouvrage intitulé *Les mots et les choses* ainsi que la méthode d'investigation qu'il emploie plus ou moins consciemment, son "Archéologie", tout en insistant sur sa description du passage de l'épistémè<sup>2</sup> classique à l'épistémè moderne, sur son analyse de la "figure de l'homme" moderne et sur la configuration du savoir qui s'y rattache. En traitant de façon plus détaillée de ce qui constitue la finitude de l'homme moderne, il sera plus facile de comprendre comment Foucault peut échapper à cette conception. Par la suite, je m'attacherai à la portion de son analyse archéologique dans laquelle il tente de situer les sciences humaines face aux autres sciences et à l'histoire. Il cherche ainsi à

---

<sup>1</sup> Ensemble des énoncés appartenant à une formation discursive particulière (la formation discursive est un groupe d'énoncés répondant à des règles particulières, et l'énoncé est une fonction qui fait le lien entre des objets, des situations, des ensembles symboliques etc.)

<sup>2</sup> La "systématicité" historiquement déterminée des règles pour la fonction des discours à une époque particulière.

saisir la manière par laquelle l'homme a pu faire son apparition dans le contexte de la modernité et comment il peut maintenant être menacé de disparition. En plus de situer ces nouvelles sciences au sein de l'épistémè moderne, il en précisera la configuration épistémologique et la forme particulière. J'expliquerai ensuite certains rouages essentiels au fonctionnement de sa méthode archéologique, une méthode d'analyse des discours, par l'intermédiaire de notions telles que l'archive, les objets du discours, les formations discursives, les modalités énonciatives et les stratégies.

Je me pencherai aussi sur la transformation de sa méthode archéologique en cette méthode archéologico-généalogique qu'il justifie dans sa leçon inaugurale au Collège de France (publiée sous le titre *L'ordre du discours*) et qu'il utilise plus systématiquement dans les ouvrages intitulés *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*, en mettant l'accent sur les pratiques non-discursives. J'expliquerai alors pourquoi il ajoute la généalogie à l'archéologie, comment cette nouvelle méthode fonctionne et ce qu'elle permet de clarifier relativement à son analyse des discours. Tout comme avec *L'archéologie du savoir*, *L'ordre du discours* et les ouvrages qui ont suivi viennent confirmer sa méthode d'analyse des sciences humaines qui évite de se référer à la subjectivité. Selon lui, il faut plutôt tenir compte des procédés qui maîtrisent la production des discours dans un contexte de hasard, de discontinuité et de matérialité. Ainsi, la méthode foucauldienne serait libérée d'une analytique de la finitude, de ses dédoublements anthropologiques modernes : la positivité et ses fondements, l'empirique et le transcendantal, le pensé et l'impensé. Cette prétention donne le motif de ma recherche dont l'objectif principal consiste à explorer cette nouvelle stratégie en tentant de faire ressortir sa différence par rapport au discours des sciences humaines et aux philosophies modernes.

Mentionnons à ce sujet que par une simple description des discours, de leurs règles de formation et des pratiques qui s'y rattachent, en ne s'intéressant ni à leur vérité ou à leur sens, ni à leur fondement transcendantal ou à leur origine, Foucault prétend se libérer de l'héritage de la métaphysique occidentale, de ces présupposés qui accompagnent plus ou moins consciemment les sciences de l'homme. En nous révélant aussi les pratiques qui soutiennent la formation de ce discours, il veut mettre en lumière ses limites, la manière dont il est déterminé, ce à partir de quoi ces théories ont pu se constituer, ce qui permettra possiblement de découvrir comment on peut échapper à leurs présupposés, c'est-à-dire de voir en quoi sa méthode se distingue de celles qu'il dénonce

dans ces théories et philosophies modernes. L'approfondissement de cette possibilité nous amènera à considérer le thème de "la mort de l'homme", qui semble annoncer chez Foucault le seuil d'une post-modernité, concept qui fera l'objet d'une analyse particulière, et celui de la déprise de soi qui caractérise la méthode foucaldienne dans ses derniers écrits.

Dans la présente étude, j'aborderai également la question du pouvoir avec son analyse critique de la politique, des techniques disciplinaires et de la sexualité. Ce qui retiendra alors mon attention, ce sera son analyse des stratégies qu'impliquent les sciences humaines et les conditions qui les soutiennent. Cette étude mettra en lumière des stratégies encore en jeu à notre époque ainsi que leur spécificité par rapport aux conditions qui prévalaient par le passé. Avec la généalogie du pouvoir disciplinaire, il s'agira de montrer comment la transformation des relations entre le pouvoir et le savoir à l'époque moderne a donné naissance à des institutions telles que la prison dans lesquelles les sciences humaines sont effectives, en déterminant l'homme en tant qu'objet. J'introduirai à ce moment le concept de dispositif qui succède à celui d'épistémè parce qu'il concerne à la fois la réalité des discours et celle des pratiques. Avec la généalogie du pouvoir politique, je pourrai esquisser la conception foucaldienne du pouvoir et faire le lien entre le savoir, les pratiques institutionnelles et l'État. À ce sujet, j'introduirai aussi le thème de la critique, une caractéristique importante de la pensée moderne et de ses analyses. Avec la généalogie de la sexualité, je ferai état de certaines analyses du discours sur le sexe ou de la science du sexe, tout en décrivant le fonctionnement du pouvoir relié à ce type de savoir. Le thème de l'aveu sera alors abordé afin de mieux comprendre comment la volonté de savoir qui a constitué les sciences humaines est relié aux mécanismes du pouvoir.

En dernier lieu, je tiendrai compte de ses dernières recherches portant sur l'usage des plaisirs dans l'Antiquité et les techniques de soi dans les pensées anciennes qui réintroduisent la question du sujet. Il s'agira alors, en précisant l'objet de ses analyses, de comprendre pourquoi Foucault remet en question le sujet, pourquoi il se tourne vers l'étude de la philosophie ancienne, quel est le sens de sa nouvelle orientation par rapport à son projet initial, comment elle peut se rattacher à ses recherches sur le pouvoir et les sciences humaines. Avec ces nouvelles analyses de l'expérience du sujet au cours de l'histoire, il sera question du rapport du sujet à lui-même, domaine qui s'ajoute à celui des connaissances et des normes. À ce propos, j'introduirai la problématisation morale des

plaisirs dans l'Antiquité, qu'il oppose à la constitution du sujet de désir. J'aborderai aussi l'histoire du rapport du sujet à la vérité à travers les pratiques de soi qui impliquent le domaine de l'éthique. Je tenterai alors de mettre en lumière l'expérience du sujet à différentes époques. Par la suite, après avoir examiné les notions "d'esthétique de soi", de "courage de la vérité" et de "déprise de soi", il sera plus facile de reconnaître ce que Foucault propose comme alternative aux conceptions modernes du sujet. Toutefois, à travers toutes ces analyses, l'enjeu du présent mémoire consiste surtout à mettre en évidence l'originalité du discours foucaultien, enfin, la philosophie et la méthode qui supportent ses critiques, ce en quoi elles participent d'une pensée contemporaine.

Il ne s'agit pas de constituer un tableau de la pensée de Foucault, en essayant de démontrer une cohérence parfaite dans son œuvre, mais de suivre le contour de sa pensée, sans mettre l'accent sur les discontinuités, mais sans non plus tenter de créer des liens artificiels surimposés à ses propres articulations. En suivant le développement de ses analyses archéologico-généalogiques qui constituent la base de ses réflexions critiques, il sera plus simple de comprendre le fonctionnement de sa méthode. Même si je m'attarde un peu à expliquer l'utilisation que Foucault fait de certaines notions, il ne s'agit pas de faire une herméneutique de ses concepts généraux ou plus particuliers en critiquant l'usage qu'il en fait, ni de faire une histoire des idées en doublant ses analyses historiques ou philosophiques d'autres analyses portant sur le même objet et qui s'opposent à ses interprétations ou bien les complètent. Il ne s'agit donc pas de comparer sa pensée avec celle des auteurs que Foucault n'utilise pas dans ses analyses, ni de faire un commentaire foucaultien d'une pensée qu'il n'aurait pas abordée, mais de faire ressortir les principales analyses utilisées en vue d'établir sa propre pensée.

Bien que Foucault mentionne le nom de plusieurs auteurs, la plupart du temps sans détailler leur position philosophique (là n'est pas son propos) et qu'il décrive des formes de pensée utilisées par certains auteurs, le fait qu'il soit question d'un auteur plutôt qu'un autre, par exemple de Descartes plutôt que de Locke, ou de Kant plutôt que de Husserl, n'est pas de première importance, parce que son propos central est de décrire des épistémès en analysant certains types de discours, en choisissant des énoncés pertinents qui ont pu faire l'objet de plusieurs commentaires. Il ne s'agissait pas pour lui de rapporter la paternité d'un énoncé à un auteur particulier comme le font les historiens des idées (Foucault a d'ailleurs montré que la place d'un auteur aurait pu être occupé par un autre et

qu'une forme de pensée est généralement partagée par plusieurs auteurs), mais de décrire des séries d'événements discursifs afin de faire ressortir leur régularité, en relevant aussi les énoncés fondamentaux et raréfiés qui caractérisent l'épistémè d'une époque donnée (les philosophes ne dictent pas la façon de penser à leur époque; ils ne font que saisir "l'esprit" qui règne dans leur culture).

En fait, il s'agit simplement d'exposer les concepts foucaultiens, en proposant une lecture respectueuse de sa philosophie et une appréciation de sa méthode d'investigation, tout en faisant ressortir les moments forts de ses analyses, en les décrivant le plus exactement possible et en les regroupant sous les thèmes généraux qui leur sont propres. Il s'agit donc essentiellement de fixer les articulations principales de sa pensée. Même s'il n'y a pas, d'une manière formaliste, une exposition linéaire d'éléments s'intégrant à un raisonnement d'ensemble, il faut garder en tête qu'avec ses analyses, Foucault adopte, sans la décrire systématiquement, une position philosophique, regroupant certaines argumentations de fond, comme s'il y avait un système derrière l'évolution de sa pensée. On devine donc une cohérence d'ensemble dans son œuvre, mais il faut rester prudent, car la réception d'un texte philosophique est liée à l'expérience personnelle qu'il fait vivre. Il appartient au lecteur de tirer ses propres conclusions.



## CHAPITRE I

### L'ARCHÉOLOGIE DES SCIENCES HUMAINES

#### 1.1 Les sciences humaines et l'ordre du savoir

##### 1.1.1 Introduction

Foucault sait bien que le savoir qui se construit dépend de l'état des connaissances à une certaine époque, celles qui le concernent et le conditionnent. C'est la raison pour laquelle il tente de préciser la configuration particulière de l'épistémè moderne tout en situant les sciences qui prennent l'homme comme objet par rapport aux savoirs qui portent sur le langage, le travail et la vie. L'âge de l'homme est effectivement aussi celui de la philologie, de l'économie et de la biologie. En fait, il cherche ce qui accompagne les sciences humaines, ce qui les supporte, ce qui leur permet d'apparaître sous leur forme particulière. Il veut situer ces nouvelles sciences dans l'ordre du savoir, à l'âge moderne.

##### 1.1.2 Les sciences humaines et l'épistémè moderne

Dans son ouvrage intitulé *Les mots et les choses*, Foucault stipule que les sciences qui prennent la vie, le langage et le travail comme objets, se sont constituées à la faveur de cette mutation dans le savoir qui a permis à l'homme de devenir un problème pour la pensée. Chacune de ces sciences a vu le jour grâce à un questionnement portant sur de nouveaux problèmes. Il mentionne par exemple qu'après la révolution française, certaines menaces à l'équilibre social ont favorisé l'émergence d'une réflexion de type sociologique. Il fait aussi intervenir les normes que la société industrielle impose aux individus relativement à leur rentabilité pour expliquer la naissance de la psychologie. En somme, ce que l'archéologue veut faire ressortir, ce sont les conditions dans lesquelles cet événement qu'est l'homme, son apparition en tant qu'objet positif pour les sciences humaines a pu avoir lieu dans l'ordre du savoir, c'est-à-dire l'ordre des théories scientifiques et des interprétations philosophiques dans lequel elles s'insèrent.

Pour y parvenir, Foucault cherche à situer les sciences humaines au sein de l'épistémè moderne. Selon lui, il ne faut les associer à aucune de ses trois dimensions majeures, ces directions particulières que l'on remarque dans le champ du savoir à l'époque moderne. En effet, elles n'appartiennent ni aux sciences mathématiques et physiques, dans lesquelles l'ordre du monde se résume en une suite de principes évidents et de propositions vérifiées se déduisant les unes des autres, ni aux sciences du langage, de la vie ou de la production des richesses, qui établissent des relations causales et des constantes entre certains éléments. Ces deux dimensions ont d'ailleurs un espace commun : le domaine du "mathématisable" (il faut spécifier que même si les sciences humaines ne possèdent pas les critères formels de la connaissance scientifique, elles appartiennent au domaine du savoir positif en adaptant certains modèles scientifiques à la dimension de l'inconscient). Elles n'appartiennent pas non plus à la troisième dimension occupée par la réflexion philosophique, qui a aussi développé un espace commun avec la linguistique, la biologie et l'économie, qui réside dans les philosophies « [...] de la vie, de l'homme aliéné, des formes symboliques [...] »<sup>3</sup>, que Foucault désigne par l'expression "ontologies régionales". Il mentionne aussi l'espace commun entre la dimension philosophique et les disciplines mathématiques dans la formalisation de la pensée.

Selon Foucault, les sciences humaines échappent à la tripartition du savoir parce qu'elles sont en rapport avec toutes les autres dimensions de cette configuration, c'est-à-dire les formes scientifiques et philosophiques du savoir. Effectivement, il précise qu'elles tendent à utiliser le plus souvent possible une formalisation mathématique, tout en se référant à des modèles provenant de la biologie, de l'économie et de la linguistique. Elles concernent pourtant la manière d'être de l'homme, que la philosophie réfléchit dans sa finitude fondamentale, mais elles l'abordent à partir de ses manifestations concrètes. En fait, « [...] les sciences humaines n'analysent pas ce qu'est l'homme "par nature", mais ce qui lui permet de se savoir vivant, travaillant et parlant.<sup>4</sup> » Selon Foucault, la particularité des sciences humaines ne réside pas tellement dans leur objet ou leur contenu, mais dans le redoublement de l'empirique qui vaut pour déterminer la finitude humaine. Il note ainsi la difficulté de situer ces "nouvelles sciences" dans le champ du savoir moderne, leur instabilité, et le

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, coll. Bibliothèque des sciences humaines, nrf, Gallimard, 1966, p. 358.

<sup>4</sup> Pierre Billouet, *Foucault*, coll. Figures du savoir, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 76.

fait que lorsqu'on sort des trois dimensions spécifiées de cet espace épistémologique, on risque de tomber sous leur tutelle, d'où le danger d'une "anthropologisation" du savoir, en l'occurrence celui du "psychologisme" et du "sociologisme". Ce qu'il y a de certain, pour lui, c'est que les sciences de l'homme, avec leur configuration épistémologique spécifique, apparaissent à la faveur de la réorganisation de l'épistémè, à l'aube de la modernité. Ainsi, c'est la transformation moderne du savoir qui a suscité l'éclosion de sciences portant sur cette dimension délaissée par les autres sciences, celle de l'être empirico-transcendental. Quant à la singularité de ce savoir, qui prend l'homme pour objet, elle s'explique par dans « [...] l'apparition de cet être empirico-transcendental, de cet être dont la pensée est indéfiniment tramée avec l'impensé[...].<sup>5</sup> »

Somme toute les questions spécifiques aux sciences humaines se réfèrent au domaine de l'analytique de la finitude ainsi qu'à celui des sciences empiriques dont l'objet est le langage, le travail et la vie. Leur domaine est justement limité par celui de ces autres sciences empiriques, c'est-à-dire préalablement circonscrit de l'extérieur. Il commence là où apparaissent des représentations, des comportements, des énoncés, la façon proprement humaine dont le corps se manifeste dans le monde, en autant qu'elle peut être observée directement ou indirectement, parce que l'homme peut en témoigner. Elles couvrent ainsi l'espace séparant les sciences qui prennent ces domaines pour objet et l'analytique de la finitude qui explore l'être de l'homme, sans se référer à la positivité de l'être vivant, travaillant et parlant. Il s'agit en fait de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. De plus, pour se constituer, ces sciences de l'homme empruntent les modèles provenant des domaines de la biologie, de l'économie ou de la linguistique – la psychologie de la biologie, la sociologie de l'économie et l'ethnologie de la linguistique – bien que les concepts utilisés dans leurs domaines respectifs ne soient pas liés exclusivement au domaine scientifique qui lui correspond le mieux, mais peuvent aussi être appliqués aux autres domaines des sciences humaines, d'où l'interrelation entre ces savoirs sur l'homme qui utilisent chacun des modèles complémentaires à leur modèle principal. En effet, selon Foucault,

[...] c'est le choix du modèle fondamental, et la position des modèles seconds qui permettent de savoir à quel moment on "psychologise" ou on "sociologise" dans l'étude des littératures et des

---

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 361.

mythes, à quel moment on fait, en psychologie, du déchiffrement de texte ou de l'analyse sociologique.<sup>6</sup>

Quoiqu'il en soit, on remarque que les sciences humaines se penchent sur cet homme vivant, parlant et travaillant, sur son mode d'être en ce qu'il a d'empirique. Or, d'après Foucault, le « [...] mode d'être de l'homme, tel qu'il s'est constitué dans la pensée moderne lui permet de jouer deux rôles : il est à la fois au fondement de toutes les positivités et présent, d'une façon qu'on ne peut même pas dire privilégiée, dans l'élément des choses empiriques.<sup>7</sup> » On peut comprendre que ce mode d'être permet au monde empirique qui s'y rattache de jouer le rôle d'un *a priori*, qui n'a rien à voir avec une essence générale, en servant de fondement pour la pensée, ce qui est déterminant pour le statut des sciences humaines. C'est en effet cet être positif, vivant, parlant et travaillant qui ouvre un espace de pensée pour les sciences de l'homme en ordonnant en lui-même certains éléments tirés de sa manière de vivre ou plus particulièrement reliés aux conditions empiriques qui lui permettent de constituer un savoir sur lui-même, dont les sciences humaines représentent une des formes possibles. Selon Foucault, les sciences de l'homme

[...] reconduisent subrepticement les sciences de la vie, du travail et du langage du côté de cette analytique de la finitude qui montre comment l'homme peut avoir affaire en son être à ces choses qu'il connaît et connaître ces choses qui déterminent, dans la positivité, son mode d'être. Mais ce que l'analytique requiert dans l'intériorité ou du moins dans l'appartenance profonde d'un être qui ne doit sa finitude qu'à lui-même, les sciences humaines le développent dans l'extériorité de la connaissance.<sup>8</sup>

Elles traitent des comportements, attitudes, gestes, phrases, par lesquelles l'homme, dans sa positivité, rencontre la vie, le travail et le langage. Elles s'intéressent même à ce qui rend possible leur connaissance, couvrant ainsi tout l'espace qui sépare les sciences qui prennent ces domaines pour objet et l'analytique de la finitude.

Selon Foucault, bien que les sciences de l'homme reculent les limites du savoir, elles ne dépassent en rien les philosophies classiques, puisqu'elles préservent la suprématie de la représentation. On ne peut pas dire non plus qu'elles sont les héritières de ces philosophies parce que tout le champ de

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 369-370.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 365.

l'épistémè s'est transformé et qu'elles en font aussi partie. Elles sont plutôt nées à cause de l'apparition de l'homme comme nouvel objet pour la pensée, comme extension au domaine de la représentation. D'autre part, la représentation qui devient l'objet de ces sciences humaines est aussi leur condition de possibilité, ce qui est la caractéristique moderne de ce type de savoir. Il y a en quelque sorte un mouvement entre l'objet de la représentation et les conditions qui la rendent possible, même si ces fondements appartiennent toujours au domaine de la représentation. Cette volonté de révéler à l'homme les conditions fondamentales de sa conscience, en rendant conscient ce qui ne l'était pas, est d'ailleurs constitutive des sciences humaines. Il n'y a donc "science humaine" que là « [...] où on analyse, dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus.<sup>9</sup> »

### 1.1.3 Les trois modèles des sciences humaines

En mettant d'abord de côté le problème particulier de l'histoire au sens large, Foucault explique l'histoire des sciences humaines à partir des trois modèles empruntés à la biologie, l'économie et la linguistique. Il mentionne premièrement l'utilisation du modèle biologique, dans lequel l'homme est conçu en tant que vivant, en spécifiant que l'analyse de son mode d'être organique est entreprise en termes de fonction. Il note ensuite une conversion au modèle économique pour lequel l'homme représente à la fois la manifestation et le dénouement des conflits qui se rapportent à son état et sa situation. Finalement, il rapporte la généralisation du modèle philologique pour l'interprétation du sens ou du modèle linguistique lorsqu'il est question de dévoiler le système signifiant. Par surcroît, il parle d'une transformation de chacun de ces modèles observables chez Goldstein, Mauss et Dumézil, en soulignant l'importance attribuée aux notions de norme, de règle et de système, au détriment des notions de fonction, de conflit et de signification. Il affirme aussi qu'avec Freud, il y a eu une mise en doute du rôle de la représentation dans les sciences humaines, puisqu'il faut « [...] reconnaître que le propre de la norme, par rapport à la fonction qu'elle détermine, de la règle par rapport au conflit qu'elle régit, du système par rapport à la signification qu'il rend possible, c'est

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 376.

précisément de n'être pas donné à la conscience [...].<sup>10</sup> » Cependant, la représentation n'étant pas la conscience, la signification sera repensée en fonction du système afin d'aménager un lien entre le langage et la représentation indépendamment de l'intervention d'une conscience. Par exemple,

[...] la notion de conflit montre comment le besoin, le désir ou l'intérêt même s'ils ne sont pas donnés à la conscience qui les éprouve, peuvent prendre forme dans la représentation; et le rôle du concept inverse de règle, c'est de montrer comment la violence du conflit, l'insistance apparemment sauvage du besoin, l'infini sans loi du désir sont en fait déjà organisés par un impensé qui non seulement leur prescrit leur règle, mais les rend possibles à partir d'une règle.<sup>11</sup>

Les notions de conflit et de règle permettent ainsi la représentation du besoin, objet de l'économie, et de l'impensé, objet d'une analytique de la finitude. D'autre part, la notion de fonction assure une représentation des structures de la vie, alors que celle de norme révèle comment la fonction a pu s'exercer et dans quelles limites.

C'est de cette manière que Foucault essaie de montrer comment le savoir est ordonné à partir de certaines notions générales qui caractérisent la conception moderne de l'homme, plus particulièrement celle qu'adoptent les sciences humaines, en associant les formes de sa finitude aux positivités de la vie, du travail et du langage qui permettent de le constituer en tant qu'objet. Ce sont les mêmes notions, provenant des modèles scientifiques de la biologie, de l'économie et de la linguistique, qui instaurent une division entre la représentation et la conscience, une exclusivité du savoir contemporain qui a pris un nouveau tournant avec Freud et sa notion d'inconscient, sans toutefois échapper à la configuration moderne du savoir. Effectivement, la fonction, le conflit et la signification, notions par lesquelles on se représente la vie, le besoin, le langage, échappent habituellement à la conscience. De la même façon, la norme, la règle et le système qui déterminent les conditions empiriques de l'homme moderne, ne se détectent pas facilement. Cependant, l'importance que prend l'inconscient ne remet pas en cause la prééminence de la représentation. Au contraire, celle-ci devient à la fois le domaine privilégié des sciences humaines et leur condition de possibilité.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 372-373.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 373.

#### 1.1.4 La forme positive des sciences humaines

Selon Foucault, le rôle de l'archéologie est de situer ces prétendues sciences au sein de l'épistémè moderne et de montrer leurs différences par rapport aux sciences déjà reconnues. Il s'agit de faire ressortir les conditions positives qui déterminent leur forme spécifique. Selon lui, elles sont considérées comme des sciences à cause de leur rapport avec les sciences de la vie, du langage et des richesses, un rapport qui « [...] suppose le transfert de modèles extérieurs dans la dimension de l'inconscient et de la conscience et le reflux de la réflexion critique vers le lieu même d'où viennent ces modèles.<sup>12</sup> » Il semble cependant que ces modèles conviennent mal à leur nouvel objet, l'homme, puisque Foucault considère le savoir qui en résulte comme de fausses sciences. D'autre part, il remarque qu'on a tenté de définir la forme des sciences humaines à partir d'une positivité "mathématisable", en l'opposant à tout ce qui relève des méthodes de la compréhension se rapportant au côté clinique du savoir. Pourtant, il paraît douteux que le rapport aux mathématiques soit constitutif de cette forme de savoir dans sa singularité puisque, même si les problèmes soulevés sont spécifiques à ces sciences, la mathématisation peut être utilisée dans tous les domaines du savoir. De plus, selon lui, l'apparition d'organisations empiriques telles que la vie, le langage ou le travail, qui permet à l'homme de devenir l'objet du savoir, n'est pas le résultat d'une avancée des mathématiques, mais résulte d'un retrait de la *mathesis*<sup>13</sup> de son champ d'application (des domaines de la vie, des richesses et du langage) et d'une particularisation de ces domaines, qui permet ensuite une application limitée des mathématiques, tout en donnant à l'homme la possibilité de se constituer en tant qu'objet. En définitive, dans l'épistémè moderne, la constitution de l'homme comme objet positif du savoir correspond à l'utilisation de modèles scientifiques extérieurs. En réalité, les sciences humaines ne peuvent pas être ce qu'elles sont sans s'appuyer sur d'autres sciences. Or, selon Foucault, l'être humain ne peut pas être l'objet d'une science. On ne peut, d'après lui, transférer les positivités associées au langage et à la vie biologique ou sociale dans le domaine de l'inconscient.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>13</sup> La *mathesis* est la science de la vérité et de l'ordre caractéristique de l'épistémè classique et dont la méthode universelle est l'algèbre. La *taxinomia*, bien qu'elle s'en distingue est comprise en elle (ou la *taxinomia* inclut une *mathesis*). Elle est en quelque sorte une *mathesis* qualitative qui institue un système de signes. La *mathesis* est science des égalités, donc des attributions et des jugements alors que la *taxinomia* est le savoir des êtres, la science des articulations et des classes qui traite des identités et des différences. En fait, la science générale de l'ordre, lorsqu'elle traite des "natures simples" définies par Descartes, produit une *mathesis* et, quand elle traite des représentations complexes, elle produit une *taxinomia*. Voir Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p.86-88.

On ne peut définir l'homme à partir de ces positivités. Ainsi, l'homme des sciences humaines se dissipe.

#### 1.1.5 La dimension de l'histoire

Foucault explique que depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la vie, les richesses et le langage ont chacun leur propre histoire, qui ne correspond pas à l'histoire de l'humanité. En fait, les « [...] choses ont reçu d'abord une historicité propre qui les a libérés de cet espace continu qui leur imposait la même chronologie qu'aux hommes. Si bien que l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son histoire [...].<sup>14</sup> » L'espace continu du savoir classique s'est fragmenté. L'homme, qui devient l'objet d'un savoir positif justement parce qu'il parle, travaille et vit, ne peut retrouver son histoire à travers des domaines qui ont chacun leur propre histoire. Pourtant, c'est bien l'homme qui vit, parle et travaille. Ainsi, cet homme, qui diffère de ces réalités, agit néanmoins sur elles, par la prise de conscience qu'il en a, par la mise en place d'institutions qui révèle une histoire de l'homme, par lequel une histoire de la vie, des langages et de l'économie est possible, parce que ces réalités le concernent. L'homme est désormais exposé à l'événement et au hasard, mais cette dispersion, la « [...] forme nue de l'historicité humaine[...]»<sup>15</sup>, trace sa propre histoire et fonde les autres histoires.

La situation particulière de l'histoire dans le champ moderne du savoir fait que l'homme vivant, parlant et travaillant fait lui-même partie de l'histoire. Le contenu de cette histoire relève donc de la psychologie, de la sociologie et des sciences du langage, mais ces contenus sont eux-mêmes entraînés dans le cours de l'histoire et finalement disparaissent. Il en est ainsi parce que ces pseudo-sciences, tout comme la philosophie, portent sur un homme historiquement situé, d'ailleurs constitué par l'histoire, et aussi parce qu'elles sont elles-mêmes formées par l'histoire, qui détermine leur objet et leurs méthodes. En révélant les conditions historiques de leur validité, on découvre leurs limites et, par la même occasion, l'impossibilité pour elles de prétendre à l'universalité. Même si les sciences humaines font apparaître les déterminations qui se rapportent à l'homme, la positivité de leurs

---

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses.*, op. cit., p. 380.

<sup>15</sup> Ibid., p. 381-382.



contenus est en même temps limité par l'Histoire. Il n'y a donc pas cet homme intemporel qui pourrait être l'objet d'une science.

Avec l'histoire, qui crée un remodelage du savoir à l'intérieur de l'épistémè moderne, il n'y a plus, comme à l'intérieur des sciences humaines, ce va-et-vient entre les positivités, qui déterminent l'être humain, et sa finitude, les faisant passer du conscient à l'inconscient. Il y a plutôt un rapport bi-latéral entre la positivité historique du sujet de la connaissance et les formes positives de la vie, du langage et du travail, qui, elles aussi, sont historiquement situées. Cette conformation épistémologique préalable à l'acte de connaissance fait ressortir la dispersion qui affecte l'objet et le sujet à partir de l'extériorité, en les détournant d'une positivité fixe et permanente. Toute conception de l'homme est donc appelée à changer. Cette limite extérieure imposée par l'histoire aux sciences humaines démontre que leur objet spécifique, cet homme déterminé par une dimension inconsciente, va être remplacé par l'objet d'une nouvelle forme de savoir. L'inconscient et l'histoire ne seront bientôt plus que les faces disparues de la finitude dont la conception en tant que fondement pour l'homme appartient à l'épistémè moderne et disparaîtra comme toute autre compréhension relative à la société, à la vie et au langage par lesquels elle devient possible à cette époque précise.

#### 1.1.6 Les contre-sciences

Foucault détermine en outre trois contre-sciences, la psychanalyse, l'ethnologie (qui serait une avancée de l'anthropologie) et la linguistique, qui ont une position particulière dans le champ de l'épistémè moderne. Premièrement, la psychanalyse, en se donnant comme fonction de sonder le discours inconscient par le biais de la conscience, se tourne vers la finitude qui en principe échappe à la connaissance théorique de l'homme. En effet, contrairement aux sciences humaines qui s'attachent au domaine du représentable, la psychanalyse contourne la représentation pour aborder directement la finitude; et

[...] en cette région où la représentation reste en suspend, au bord d'elle-même, ouverte en quelque sorte sur la fermeture de la finitude, se dessinent les trois figures par lesquelles la vie, avec ses fonctions et ses normes vient se fonder dans la répétition muette de la Mort, les conflits et les règles, dans l'ouverture dénudée du Désir, les significations et les systèmes dans un langage qui est en même temps Loi.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 386.

Pour Foucault, ces figures « [...] sont les formes mêmes de la finitude, telle qu'elle est analysée dans la pensée moderne [...]. »<sup>17</sup> C'est la raison pour laquelle la Mort, cette négation qui désigne le dédoublement empirico-transcendental, le Désir qui signale l'impensé dans le pensé et la Loi-langage par laquelle le sens renvoie à une origine plus profonde, ne sont pas inclus dans le savoir qui concerne la positivité de l'homme. Ils représentent les conditions de possibilité du savoir qui se dévoilent à travers la pratique analytique (psychanalyse) qui trace les formes concrètes de la finitude.

Quant à l'ethnologie, elle provient d'un rapport à d'autres cultures, impliquant la rationalité occidentale et rendu possible grâce à notre lien à l'histoire; sauf qu'au lieu de mettre en rapport les observations empiriques avec la positivité du sujet, elle les replace dans l'espace où les formes culturelles se lient aux "empiricités" de la vie, du besoin, et du langage. De la sorte, l'ethnologie s'intéresse à la façon dont opèrent « [...] dans une culture la normalisation des grandes fonctions biologiques, les règles qui rendent possibles ou obligatoires toutes les formes d'échange, de production et de consommation, les systèmes qui s'organisent autour ou sur le modèle des structures linguistiques. »<sup>18</sup> Selon Foucault, bien que l'ethnologie s'intéresse à des sociétés historiquement situées, son problème est celui des rapports entre la nature et la culture qui impliquent la dimension historique ignorée par les sciences humaines. En définitive, la psychanalyse, tout comme l'ethnologie sont des sciences de l'inconscient en ce qu'elles ne prennent pas l'homme comme objet, mais plutôt ce qui rend possible un savoir sur l'homme, l'*a-priori* historique des sciences humaines, les limites extérieures par lesquelles peuvent s'établir des sciences positives de l'homme. Au lieu de nous donner une conception de l'homme, elles en font éclater l'unité, en dispersent les conceptions. Finalement, Foucault ajoute qu'avec la linguistique, en tant que théorie pure du langage,

[...] on aurait une science parfaitement fondée dans l'ordre des positivités extérieures à l'homme (puisque'il s'agit de langage pur) et qui, traversant tout l'espace des sciences humaines rejoindrait la question de la finitude (puisque c'est à travers le langage, et en lui que la pensée peut penser : de sorte qu'il est en lui-même une positivité qui vaut comme le fondamental).<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 392.

Les trois contre-sciences renvoient aux formes qui ont permis à l'homme de se constituer; sans prendre l'homme comme objet, elles le renvoient à sa finitude, à ses limites, à sa fin. Selon Foucault, les possibilités qu'ouvrent ces nouvelles sciences pour le savoir contemporain s'insèrent néanmoins dans la configuration esquissée de l'épistémè moderne, qui fournit l'espace actuel de notre réflexion. Le visage de l'homme va ainsi disparaître, est même présentement en train de s'effacer en se dispersant. Selon lui, la figure de l'homme en sa finitude, qui avait pris la place du discours classique inscrit dans la dimension de la représentation, est sur le point de céder à nouveau sa place à l'être du langage. Toute la configuration de l'épistémè moderne est appelée à se transformer menaçant ainsi la figure de l'homme. Pour lui, l'homme

[...] avait été une figure entre deux modes d'être du langage; ou plutôt, il ne s'est constitué que dans le temps où le langage, après avoir été logé à l'intérieur de la représentation et comme dissous en elle, ne s'est libéré qu'en se morcelant : l'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments.<sup>20</sup>

Selon Foucault, cet homme est donc une création récente. Il est apparu à la faveur d'une mutation dans les conditions préalables à la constitution du savoir, celles-là même qui ont favorisé l'apparition des sciences humaines. Si ces préalables sont à nouveau modifiés, il faut s'attendre à voir disparaître ce problème théorique, l'homme, et son caractère d'objet empirique. Peut-être « [...] que notre tâche à venir est de nous avancer vers un mode de pensée, inconnu jusqu'à présent dans notre culture, et qui permettrait de réfléchir à la fois, sans discontinuité ni contradiction, l'être de l'homme et l'être du langage?<sup>21</sup> » Peut-être aussi est-ce impossible de les penser ensemble, en les imbriquant parfaitement l'un avec l'autre?

### 1.1.7 Conclusion

Foucault a montré que l'apparition des positivités du langage, du travail et de la vie, ainsi que de l'homme comme objet pour la connaissance, est reliée à une mutation du savoir à l'aube de la modernité qui implique notamment les formes philosophiques et scientifiques du savoir moderne, incluant la formalisation mathématique. En dépit de cette nouvelle configuration du savoir, Foucault remarque que les sciences humaines n'ont pu se défaire du primat de la représentation. Toutefois,

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 349.

après avoir déterminé cette place singulière des sciences s'attachant à l'être humain, Foucault soulève le problème de l'historicité qui regarde autant l'homme que les objets des sciences empiriques. En effet, l'étude du langage, du travail et de la vie doit désormais tenir compte des changements historiques affectant les choses de ce monde. Cette toute nouvelle façon de faire rompt avec la représentation qui cherche à réunir les caractères pour définir une identité. L'histoire moderne remet donc en question l'ordre classique et permet en outre la constitution de contre-sciences, celle de l'ethnologie, la linguistique et la psychanalyse.

## **1.2 La "figure de l'homme" moderne**

### **1.2.1 Introduction**

L'analyse archéologique de l'épistémè moderne a permis à Foucault de révéler l'homme en tant que sujet dans un monde d'objets. Cet homme cherche à appliquer la connaissance à lui-même et devient, par le fait même, sujet et objet de la connaissance. De l'analyse des représentations, il passe alors à une analytique de la finitude. Il découvre aussi dans le langage, le travail et la vie, les conditions matérielles de son existence, ses limites et sa finitude. Foucault tente ici de préciser la situation singulière de cet homme moderne par rapport à celui de la période classique, dans cet ordre des choses où le Même est posé en face de l'Autre.

### **1.2.2 L'apparition des positivités du langage, du travail et de la vie.**

À l'époque classique, la connaissance dépendait du langage qui nomme et relie les représentations sur la base du verbe être qui fait apparaître les choses que l'on voit en les désignant par leur nom. Le langage provenait de l'association transparente d'un son et la représentation de la chose. La connaissance était comprise comme étant une suite linéaire de représentations qui prenaient la place de la connaissance sans qu'on ne s'en douta, parce qu'il n'était pas possible au premier abord de les différencier. Lorsqu'une sensation similaire était observée, que l'imagination se représentait une représentation déjà enregistrée, la connaissance s'installait par ce redoublement. C'est dans la fonction du mot être que résidait l'essence du langage puisqu'il relie le système des signes aux choses signifiées en affirmant leur être, affirmation qui est valide ou non valide. Avant l'avènement de l'époque moderne, l'homme comme fondement et la positivité de la vie, du travail et du langage

n'avaient pas encore fait leur apparition. Le concept de nature humaine empêchait que l'homme fut l'objet d'une science. L'homme et la représentation étaient alors reliés à la nature par la mise en discours, la mise en tableau des êtres qui sont perçus. L'homme en tant que sujet connaissant n'y avait pas de place. Tous les thèmes reliés aux sciences humaines n'existaient pas encore, car tout ce que ce discours classique réunit, c'est l'être de la représentation. Selon Foucault, la liaison cartésienne du « [...] "Je pense" au "Je suis" s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistaient à articuler l'un sur l'autre ce qu'on représente et ce qui est.<sup>22</sup> » En ce sens, elle constitue l'essence même du langage classique. Foucault précise que « [...] tant qu'a duré le discours classique, une interrogation sur le mode d'être impliqué par le Cogito ne pouvait pas être articulée.<sup>23</sup> » Ce discours qui ordonnait la représentation en un tableau général de tout ce qui existe, qui fonctionnait donc à l'intérieur même de la représentation par le pouvoir qu'elle a de se redoubler, a cessé de nous concerner dès que le langage-objet, désormais dispersé, s'est arraché de la représentation à laquelle il appartenait, dès que « [...] les identités de la représentation ont cessé de manifester sans réticence ni résidu l'ordre des êtres [...].<sup>24</sup> » Avec la découverte de l'événement, des ruptures, de l'histoire positive derrière les mots et les choses ainsi que du langage comme objet du savoir, il y a une sortie de cette dimension de la représentation où la stabilité métaphysique du sujet de la connaissance permet les synthèses "unifiantes" associées à la téléologie. Plutôt que de s'intégrer à une théorie de la représentation, l'analyse moderne du mode d'être de l'homme tente de préciser les conditions selon lesquelles les choses peuvent se donner à la représentation. Ce qu'enfin cette analyse découvre, c'est la finitude humaine, la dispersion qui éloigne l'homme de son origine tout en la lui faisant espérer, et la distance nécessaire du temps. L'homme prend alors la place du discours.

Cette nouvelle époque, qui autorise l'apparition de l'homme comme objet et sujet de la connaissance, s'ouvre avec un nouvel ordre du savoir, une nouvelle *épistémè* où Cuvier trouve les conditions de possibilité du vivant dans l'épaisseur méconnue de la vie; où Ricardo découvre dans le travail, les conditions de possibilité de l'échange et de la production des richesses; où les premiers philologues cherchent dans l'histoire les conditions de possibilité de la langue et de la grammaire. La

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 314-315.

représentation cesse alors d'être le lieu originaire de la vérité, mais devient le simple effet dans une conscience de la perception et de la reconstitution des réalités de la langue, de la vie et du travail. Foucault explique par exemple qu'avec la mise en valeur de la philologie, on passe de la représentation à l'interprétation. Le langage est alors analysé à partir de ses composantes phonétiques, donc davantage associé à la langue parlée, aux actions. L'importance accordée au langage en tant qu'objet et le recul de la représentation marquent l'apparition de l'homme en tant qu'objet et le recul de l'homme en tant que sujet. L'homme se dissocie du langage, du *cogito*, pour se retrouver objet dans un monde d'objets. Son être n'est plus révélé par la place du sujet associé au verbe être. On ne peut non plus retrouver l'homme dans le langage parlé, pas plus que dans le travail accompli ou dans le vivant qui habite le corps. À ces transformations du savoir s'ajoute la révélation de l'Autre, l'inconscient.

### 1.2.3 Le sommeil anthropologique

À l'époque classique, le savoir s'organise à partir du mouvement autonome de la représentation, alors qu'à l'époque moderne, celle de la naissance de l'homme, le savoir s'ordonne dans l'ouverture de la finitude humaine. Cette finitude apparaît d'abord dans les positivités de savoirs concernant l'être qui vit, parle et travaille. Elle caractérise autant l'objet que le sujet en étant à la fois le principe d'ouverture, une ouverture finie de la pensée, le sujet parlant, et son effet observable, les objets finis, à l'image de l'homme qui les pense. En fait, selon Foucault, l'homme de la nature, de l'échange et du discours devient le fondement de son être fini. Pour lui, cette

[...] configuration anthropologique de la philosophie moderne consiste à dédoubler le dogmatisme, à le répartir à deux niveaux différents qui s'appuient l'un sur l'autre et se bornent l'un par l'autre : l'analytique précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme.<sup>25</sup>

Dans cette nouvelle configuration du savoir, la philosophie tentera de réfléchir la finitude dans ce qu'elle a de fondamental, alors que, parallèlement, des sciences positives se sont constituées, prenant pour objet l'homme qui vit (physiologie), parle (linguistique) et travaille (économie). Les sciences de l'homme occupent l'espace qu'il y a entre les deux. Elles reportent des éléments tirés des sciences positives à la finitude qui en est le fondement, en tentant de montrer comment ils

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 352.

peuvent concerner ou affecter l'être humain; sauf que cette opération s'effectue dans l'ancienne dimension de la représentation. En fait, l'anthropologie en tant qu'analytique de l'homme a déterminé toute la philosophie moderne depuis Kant; sauf que, selon Foucault, toute cette configuration est en train de se déconstruire et l'homme est sur le point de s'effacer. La pensée moderne ne peut désormais se constituer qu'à partir de l'espace vide laissé par l'homme. La mort de l'homme signifie simplement que l'on doit réinventer un nouveau savoir. Ce changement va s'effectuer lentement, tout comme la pensée de Foucault a évolué avec le temps en constituant de nouveaux objets tels que l'*épistémè* ou le dispositif. L'homme en tant que sujet de la connaissance de soi se transforme relativement aux nouveaux objets qu'il se donne à travers la réflexion critique. Foucault veut en somme refaire une critique pour sortir l'homme moderne de son sommeil anthropologique qui lui masque l'ouverture qui a rendu possible la forme de sa pensée et l'empêche de cheminer vers une autre forme de pensée.

#### 1.2.4 La finitude de l'homme moderne

Selon Foucault, la représentation devient, « [...] du côté de cet individu empirique qu'est l'homme, le phénomène – moins encore peut-être, l'apparence – d'un ordre qui appartient maintenant aux choses mêmes et à leur loi intérieure.<sup>26</sup> » Dorénavant, plutôt que de faire apparaître leur identité dans la représentation, les êtres entrent dans un rapport d'extériorité avec l'être humain. Celui-ci retourne dans le monde des choses en s'articulant sur la vie, le travail et le langage, selon les lois propres à ces positivités, car c'est lui-même qui vit, travaille et parle;

[...] son existence concrète trouve en eux ses déterminations; on ne peut avoir accès à lui qu'au travers des mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique, – comme si eux d'abord (eux seuls peut-être) déterraient la vérité; et lui-même, dès qu'il pense, ne se dévoile à ses propres yeux que sous la forme d'un être qui est déjà, en une épaisseur nécessairement sous-jacente, en une irréductible antériorité, un vivant, un instrument de production, un véhicule pour des mots qui lui préexistent.<sup>27</sup>

La finitude de l'homme apparaît désormais dans le savoir positif, là où on peut découvrir les limites qui lui sont imposées et deviner ce qu'elles rendent impossible. On ne peut encore fixer de façon stable cette positivité dont la forme est indéfinie (les formes de production changent, l'espèce

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 324.

continue peut-être d'évoluer, l'historicité du langage peut se dissoudre par la découverte de systèmes symboliques purifiés). Ces contenus sont néanmoins reliés à la finitude, sont aussi donnés à l'homme sur le fond de sa propre finitude : son corps, son désir, son langage. La finitude est pourtant aussi toute autre, là où « [...] la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète.<sup>28</sup> »

L'homme moderne, tout en s'incarnant dans le monde empirique, a maintenant à fonder les formes positives de sa finitude. Non que la finitude humaine n'ait pas été pensée à l'époque classique, mais la pensée moderne la déplace d'un rapport négatif à l'infini, « [...] qu'il fût conçu comme création, ou chute, ou liaison de l'âme et du corps, ou détermination à l'intérieur de l'être infini, ou point de vue singulier sur la totalité, ou lien de la représentation avec l'impression [...]»<sup>29</sup>, jusqu'au sein des contenus du savoir, qui spécifient les formes positives de son existence finie. Ces contenus empiriques ne sont plus compris dans l'espace de la représentation, mais recèlent en eux-mêmes le principe de leur existence. Dès lors, un jeu s'installe entre la positivité des contenus (la vie, le travail ou le langage), et les limites de la connaissance; également, à l'inverse, entre les limites de la connaissance et ces contenus empiriques limités. L'homme moderne (vivant, parlant et travaillant) apparaît sous la figure de la finitude. En fait, selon Foucault, la « [...] culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même.<sup>30</sup> » C'est effectivement l'homme dans sa finitude qui connaît. Les conditions de cette connaissance peuvent alors être révélées à partir de cette connaissance, dans sa positivité, puisqu'elles résident en elle. L'analytique de la finitude caractérisera désormais le mode d'être humain, dans l'espace de la répétition de l'identité et de la différence entre le positif et le transcendantal, dépassant la pensée classique vers une pensée du Même, dans laquelle la différence est la même chose que l'identité. Toute l'analytique de la finitude se construit dans l'espace de cette répétition du positif dans le fondamental.

Selon Foucault, le seuil de la modernité se trouve dans ce dédoublement entre l'empirique et le transcendantal qu'il symbolise par "la figure de l'homme" moderne. D'une part, l'histoire de la connaissance lui indique ses formes; d'autre part, l'analyse des mécanismes de la perception dévoile

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 329.



ses conditions physiologiques. Les contenus empiriques remplacent ainsi une théorie du sujet où l'homme est donné dans la transparence du cogito. Une analyse du mode d'être de l'homme devient possible grâce à la dissociation de l'analyse du discours représentatif qui ne questionnait pas l'évidence de la représentation. En réalité, je puis dire que je suis ou que je ne suis pas ce langage, ce travail, cette vie. Dans ce contexte, le cogito n'entraîne pas une affirmation de l'être, mais un questionnement qui concerne le mode d'être de l'homme, son rapport à la pensée et à l'impensé. Foucault déclare qu'il « [...] est question pour la première fois de l'être de l'homme dans cette dimension selon laquelle la pensée s'adresse à l'impensé et s'articule sur lui.<sup>31</sup> » En effet, l'homme n'a pu apparaître dans l'épistémè moderne sans que la pensée ne découvre en dehors et en elle une portion d'inconscient, l'Autre, l'impensé, le vide à partir duquel on peut tenter de le penser; et depuis ce temps, elle tente de conquérir ce vide, cet Autre, afin qu'il puisse, un jour peut-être, devenir le Même que lui.

#### 1.2.5 La modernité, l'origine et l'anthropologie

Dans la pensée classique, l'origine était à la fois hors du temps et en lui. À l'époque moderne, cette conception est impossible, puisque l'origine nécessaire provient des réalités du langage, du travail et de la vie, qui ont chacune leur propre histoire. Il n'y a plus d'origine à l'histoire. L'origine qui s'esquisse dans le passé, se perd dans l'immensité de la réalité temporelle, en y étant à la fois incluse et introuvable, comme si l'on touchait soudain, avec la figure du Même, la surface d'un mouvement temporel de dispersion et de discontinuité. L'origine est à chercher dans un monde civilisé et institutionnalisé, travaillé par l'homme depuis des milliers d'années, ce qui suppose des médiations complexes formées par le travail, la vie et le langage, dont l'origine est voilée. L'homme est ainsi séparé de l'origine, mais en plus il est, par rapport à l'extériorité, un commencement, l'ouverture par laquelle la durée se constitue et les choses se manifestent. En conséquence, il a toujours pour mission de fonder l'origine sans référence à l'historicité, afin de faire apparaître, dans une pensée temporelle et historiquement située, « [...] la déchirure sans chronologie et sans histoire

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 336.

d'où provient le temps.<sup>32</sup> » L'origine est alors ce qui revient, « [...] la répétition vers laquelle va la pensée, [...] »<sup>33</sup> » et qui la rend possible.

La pensée moderne a aussi tenté de retrouver les origines des civilisations, les premières manifestations de la culture en l'associant à la genèse historique, biologique et psychologique de l'être humain, mais ce faisant, elle découvre le recul de l'origine qui se manifeste clairement à une pensée qui s'accomplit après un long détour en retournant à soi, la plénitude d'un soi achevé pour Hegel, une déchirure sans fin et un éloignement profond de l'origine qui se vide chez Nietzsche ou Heidegger. Selon Foucault,

[...] la pensée découvre que l'homme n'est pas contemporain de ce qui le fait être, – ou de ce à partir de quoi il est; mais qu'il est pris à l'intérieur d'un pouvoir qui le disperse, le retire loin de sa propre origine, mais la lui promet dans une imminence qui sera peut-être toujours dérobée; or ce pouvoir ne lui est pas étranger; il ne siège pas hors de lui dans la sérénité des origines éternelles et sans cesse recommencées, car alors l'origine serait effectivement donnée; ce pouvoir est celui de son être propre.<sup>34</sup>

C'est le temps, ce temps qu'il est lui-même qui l'éloigne de l'origine.

Dans une philosophie de la représentation, le temps la disperse dans une succession linéaire, mais elle se retourne en se redoublant dans l'imagination et rend ainsi possible le savoir vrai. Dans la pensée moderne, le recul de l'origine est radical puisque la pensée n'est possible que dans l'expérience positive qu'elle permet. Les choses sont alors offertes dans un temps qui leur est propre, ce qui caractérise la finitude. De plus, « [...] cette finitude qui était d'abord annoncée par le surplomb des choses sur l'homme – par le fait qu'il était dominé par la vie, par l'histoire, par le langage – apparaît maintenant à un niveau plus fondamental : elle est le rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps.<sup>35</sup> » Ainsi le "quadrilatère" de l'épistémè occidentale moderne est clos : « [...] le lien des positivités à la finitude, le redoublement de l'empirique dans le transcendantal, le rapport perpétuel du cogito à l'impensé, le retrait et le retour de l'origine définissent pour nous le mode d'être de l'homme.<sup>36</sup> » Selon Foucault, la philosophie tente depuis le XIX<sup>e</sup> siècle de fonder la possibilité du savoir sur l'analyse de ce mode d'être.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 346.

Cette analyse de l'humain ne reprend pas une théorie du discours qui fonde du même coup la grammaire et la théorie de la connaissance, comme c'est le cas à l'époque classique. Elle est dissociée entre l'empirique et les fondements. À l'époque classique on accordait au verbe être, par l'évidence qu'il peut entraîner, une fonction primordiale, en l'intégrant à l'être de la représentation qui n'est alors possible que là où ce verbe est présent, sous quelque forme mystérieuse, dans l'imagination. À l'époque moderne, on en viendra plutôt à analyser la structure interne des langues. Les mots qui sont alors donnés dans l'expérience n'ont plus cette fonction de rendre l'expérience possible. Celle-ci est plutôt fondée sur un *a priori*, un temps fondamental qui donne à cette expérience sa positivité, tout en révélant sa finitude. L'analyse du discours de l'époque classique se transforme alors en une analytique de la finitude. Il ne s'agit plus de montrer des différences ou des identités dans la série des représentations en les organisant en un tableau; il s'agit de montrer que le fondement des déterminations de l'homme, c'est l'être de l'homme en ses limites propres.

En somme, la pensée moderne implique un jeu dialectique et une ontologie qui exclut la métaphysique, une pensée du Même et du Double, où l'identité est séparée d'elle-même, une pensée dans laquelle s'opposent la pensée et l'impensé, l'empirique et le transcendantal, la positivité et les fondements, opposition qui crée une distance intérieure à la pensée, une distance qui la constitue en reconstituant l'identique par sa répétition dans la forme de la distance et de la division, cette distance qui amène à penser le temps comme le recul de l'origine. L'analytique de l'homme comme anthropologie, garantissant les synthèses empiriques fait alors suite à l'autorité absolue du "Je pense". Il en résulte une réflexion mixte caractéristique de la philosophie moderne qui implique l'empirique et le transcendantal dont Kant avait préalablement assuré la division. Il s'agit, selon Foucault, « [...] d'un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude.<sup>37</sup> » En réalité, selon lui, l'anthropologie, en venant remplacer le Dogmatisme, plonge la philosophie moderne dans un nouveau sommeil, à l'intérieur duquel la connaissance empirique sert de fondement en déterminant ses limites propres. Pour sortir de cette impasse, il faudrait, selon Foucault, « [...] détruire jusqu'en ses fondements le "quadrilatère" anthropologique.<sup>38</sup> »

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 353.

### 1.2.6 Conclusion

Les analyses de Foucault permettent de spécifier les particularités de l'épistémè moderne par rapport à l'épistémè classique : la découverte de la positivité du langage, du travail et de la vie, ainsi que de la finitude de l'homme historiquement situé. Dorénavant, l'homme est mis à distance de sa propre représentation qui s'effectue dans des conditions spécifiques. Le savoir n'est possible qu'à partir de cette finitude qui affecte le sujet et l'objet de la connaissance. L'homme cherche alors à se connaître à partir d'un rapport d'extériorité avec lui-même en créant un savoir positif. Mais la finitude ne se limite pas à la positivité. L'être humain qui est mis en question se divise entre le positif et le transcendantal. Dans ce contexte, les sciences n'étudient plus l'homme à partir de sa nature humaine, mais en rapportant les positivités à la dimension de l'inconscient. L'apparition de l'homme dans la configuration du savoir moderne est reliée à cette scission de son être qui implique la découverte de l'impensé ainsi que le recul suivi du retour de l'origine. C'est alors que l'homme est confronté à sa dimension temporelle, à sa finitude, à sa situation particulière dans l'ordre des choses.

## CHAPITRE II

### LA MÉTHODE ARCHÉOLOGIQUE ET GÉNÉALOGIQUE

#### 2.1 L'archéologie du savoir

##### 2.1.1 Introduction

L'archéologie du savoir est la méthode que Foucault utilisait dans *Les mots et les choses* pour faire une histoire des discours en tant qu'événements et en tant que pratiques discursives. Cette analyse n'est pas une herméneutique qui cherche le sens caché du discours. Elle révèle plutôt son mode d'existence, les circonstances de son émergence et de son utilisation. Dans *Les mots et les choses*, Foucault cherchait les règles de construction des objets du discours ainsi que leur "systématicité", qu'il désigne par le terme *épistémè*. Il tentait de repérer ces régularités appartenant à une époque déterminée (la Renaissance, l'âge classique ou l'époque moderne) dans trois domaines particuliers : celui du langage, du vivant et des richesses. C'est dans ce contexte théorique qu'il a décrit l'espace d'ordonnement des sciences humaines sans s'attarder à la validité de leurs théories, mais en mettant en rapport les procédés de la connaissance dans différents domaines du savoir à la même époque. En partant de ces analyses, Foucault cherche maintenant à préciser la méthode avec laquelle il pourra déterminer les conditions dans lesquelles les discours se forment. Dans *L'archéologie du savoir*, la détermination du régime de pensée par une matrice anonyme, un système de lois, un ensemble de règles, remet en question le rôle du sujet de la connaissance dans l'établissement de la vérité. En effet, Foucault envisage la formation des discours en tant qu'événements sans tenir compte du sujet et son rapport à l'objet. Selon lui, c'est à partir de cette structure théorique, un ensemble de règles pour la fonction des discours, que l'homme pense et agit. Il n'est plus question, comme dans son livre *Les mots et les choses*, de mettre à jour la configuration d'une époque en tant qu'*a priori* historique autonome, mais de décrire les règles de formation qui sont immanentes aux discours en tant que pratiques réglées intégrées à des pratiques sociales, et

qui ne sont pas à l'abri des transformations par des pratiques historiquement situées. Elles sont elles-mêmes des pratiques qui s'articulent à d'autres pratiques. Foucault avait déjà précisé dans ses textes, *Réponse à une question*<sup>39</sup> et *Réponse au Cercle d'épistémologie*<sup>40</sup> qu'un discours ne détermine pas ses conditions de possibilité formelles. Ce ne sont pas non plus des idéologies se réduisant aux pratiques sociales d'une époque. Enfin, il soulignait que l'*épistémè* n'est pas une structure déterminante. Après ces précisions, il n'était plus possible de faire une lecture structuraliste de son ouvrage *Les mots et les choses*.

### 2.1.2 La méthode archéologique

Pourtant, la méthode archéologique tente encore de dégager la configuration des *épistémès* en tant qu'*a priori* historique, sans la considérer comme une détermination fondamentale. Cet *a priori* foucaultien n'est pas une forme anhistorique comme celle que l'on retrouve chez Kant, mais se résume en un système historiquement situé, un réseau historique autonome de nécessités pour les énoncés, les conditions à partir desquelles certains énoncés sont possibles à une certaine époque et d'autres pas. On découvre ainsi que certains savoirs, qui semblent s'opposer, sont les exemples d'une même forme de pensée. Il n'y a plus de grandes unités présumées, comme les théories ou les disciplines, mais un enchevêtrement de séries discontinues et dispersées, certaines positivités et leurs modifications, que Foucault se donne comme tâche de décrire en tentant de repérer un ordre au-delà des unités préalablement délimitées, en d'autres mots, de décrire un système de dispersion, des formations discursives avec leurs règles de formation, celles qui sont communes aux discours en question. Il parle de système plutôt que de structure, puisqu'en traitant de l'énoncé en tant que formation et événement, dont il retrace les séries discontinues au sein de champs particuliers, il n'y a plus cette stabilité supposée par la structure. L'archéologie décrit la trame réelle de l'histoire des énoncés en indiquant la manière dont ils sont reliés et comment les systèmes qui en résultent se transforment. Les énoncés sont l'élément de base, et aussi multiple, qu'on peut inclure au voisinage de certains points singuliers. L'énoncé n'est en réalité qu'un élément en rapport avec un champ

<sup>39</sup> Michel Foucault, « Réponse à une question », *Esprit*, no.371, mai 1968, pp. 850-874. Réédité dans *Dits et écrits*, t. I, no.58, p. 673-695.

<sup>40</sup> Michel Foucault, « Sur l'archéologie des sciences : Réponse au Cercle d'épistémologie », *Travaux du cercle d'épistémologie de l'École normale Supérieure, Cahiers pour l'analyse*, no.9, « Généalogie des sciences », éditions du Seuil, Paris, Été 1968, réédité dans *Dits et écrits*, t. I, no.59, p. 696-731.

connexe, comprenant une série d'autres énoncés. Il s'agit essentiellement d'une fonction qui crée des liens avec un domaine d'objets, de situations, d'appartenances symboliques, etc. Son système de référence « [...] est généralement un ensemble de lois, de règles, c'est le lieu ou la condition, le champ d'où procède l'émergence, l'instance permettant la différenciation de tout ce que met en jeu l'énoncé.<sup>41</sup> »

Selon Foucault, « [...] définir un ensemble d'énoncés dans ce qu'il a d'individuel consisterait à décrire la dispersion de ces objets; saisir tous les interstices qui les séparent, mesurer les distances qui règnent entre eux – en d'autres termes, formuler leur loi de répartition.<sup>42</sup> » Dans le cas de la psychopathologie, ces règles concernent d'abord les surfaces d'émergence, les domaines d'où émerge la formation discursive, par exemple la famille, la clinique, une communauté religieuse, ou un autre genre d'institution. Les règles de formation concernent aussi les instances de délimitation, comme les professions ou le système juridique. Un autre type de règles de formation réside, par exemple, dans les grilles de spécification concernant les maladies mentales, plus spécifiquement la vie du malade, son corps ou ses facultés mentales. Toutes ces règles fournissent des objets au discours médical. Elles sont inhérentes à ce discours, à sa manière de fonctionner. Il s'agit pour Foucault, en décrivant les relations entre ces règles, d'établir les conditions de possibilité d'un discours particulier qui constitue ses propres objets. Ces règles, ou la modalité énonciative, les conditions de réalité pour des énoncés, impliquent aussi la personne responsable de l'énonciation, ses fonctions, le lieu où l'énonciation se fait, que ce soit dans l'institution ou une autre organisation, sa position par rapport aux autres institutions ou à d'autres réalités, comme des types d'enseignement, de description, de classement ou d'enregistrement. En fait, il essaie de trouver une cohérence systématique à cette dispersion de l'extériorité. C'est en retraçant des séries dans des multiplicités historiquement situées et constituées de singularités que Foucault trace la figure des *épistémè*, parce qu'il fait ressortir certaines coupures dans les séries qui s'écartent et se répartissent dans un champ nouveau, en répondant à de nouvelles règles. Il établit ainsi « [...] une théorie

---

<sup>41</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie* (éd. Rev., corr., et aug., variante du titre : Foucault et l'archéologie du savoir), coll. Le livre de poche, Biblio essais, Librairie Générale Française, Paris, 1985, p. 144.

<sup>42</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 46-47.

générale de la discontinuité, des séries, des limites, des ordres spécifiques, des autonomies et des dépendances différenciées.<sup>43</sup> »

Les objets peuvent alors apparaître dans plusieurs discours selon les règles particulières de leur répartition, de leur transformation, qui changent en transformant leur objet. Foucault tente justement de dévoiler ce système régulateur qui permet à un objet d'apparaître dans des discours. En effet, pour lui, « [...] ce qui, en définitive, unifie les énoncés, ce ne peut être ni l'unité du discours, ni l'unité de l'objet, mais la loi d'apparition et de transformation, la loi de répartition des objets dans un espace d'émergence et de pratique.<sup>44</sup> » Il a donc rejeté l'unité des énoncés par un objet commun, un type de discours spécifique ou un ensemble de concepts et de thèmes réguliers. Il établit plutôt les systèmes de répartition des énoncés, les régularités qui déterminent leur dispersion. Il s'attache aux règles, puisque pour lui, les discours sont des pratiques qui les supposent et les révèlent, des pratiques qui se rapportent à certains objets. Pour lui, c'est précisément l'ensemble des règles propres à une pratique discursive déterminée, son *a priori* historique, qui rend possible la positivité du discours, c'est-à-dire ce qui caractérise son unité pendant une certaine période. La loi de ce qui est possible de dire, c'est désormais l'archive.

Alan Sheridan rappelle que Foucault désigne par le terme « [...] *archive* les systèmes d'énoncés produits par les différentes positivités<sup>45</sup> en accord avec les *a priori* (*sic*) historiques.<sup>46</sup> » Il s'agit d'un système dynamique qui rend possible les énoncés. Lorsque Foucault parle de l'âge classique ou de l'époque moderne, c'est de cela dont il s'agit. Il n'est donc pas question d'une unité figée. Il est d'ailleurs impossible de la décrire entièrement, ou d'analyser celle de son époque. Le concept de système est un concept instrumental qui ne peut décrire un état stable, ni l'actualité en cours. Plutôt que de fixer un absolu permanent, il s'agit, selon Foucault, d'écrire des fictions, c'est-à-dire de décrire une portion des configurations appartenant au passé, mais qui sont peut-être encore partiellement effectives et en voie de transformation. Quant à la régularité, elle concerne l'ordre des places de sujet, d'objet et de concept inhérents à un groupe d'énoncés. Cette dimension est

<sup>43</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 21.

<sup>44</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, op. cit., p. 33.

<sup>45</sup> Dans le contexte de cette phrase, positivité signifie l'articulation immanente au discours de ce qui est dit et de ses règles de production.

<sup>46</sup> Alan Sheridan, *Discours, sexualité et pouvoir : Initiation à Michel Foucault*, trad. Philip Miller, coll. Philosophie et langage, Pierre Mardaga (éd.), Bruxelles, 1985, p. 127.



directement reliée à l'énoncé. Il faut souligner qu'en déterminant la place du sujet de l'énoncé, Foucault affirme qu'elle peut être occupée par différents individus.

Un dernier espace relatif à l'énoncé est celui des formations non-discursives, telles que les événements politiques, les processus économiques ou les institutions. Relativement à l'institution, Deleuze explique qu'elle

[...] comporte elle-même des énoncés, par exemple une constitution, une chartre, des inscriptions et des enregistrements. Inversement, des énoncés renvoient à un milieu institutionnel sans lequel ne pourraient se former ni les objets qui surgissent en tels lieux de l'énoncé, ni le sujet qui parle de telle place (par exemple, la position de l'écrivain dans une société, la position du médecin à l'hôpital ou dans son cabinet, à telle époque, et les émergences nouvelles d'objets).<sup>47</sup>

Relativement à la dimension politique, Foucault mentionne le rapport que l'on retrouve entre le discours médical et la pratique politique qui offre un champ nouveau pour la reconnaissance des objets du savoir médical, tels que la population administrée selon certaines normes, impliquant un certain contrôle en fonction des besoins sociaux-économiques. À ce moment, « [...] la description archéologique des discours se déploie dans la dimension d'une histoire générale; elle cherche à découvrir tout ce domaine des institutions, des processus économiques, des rapports sociaux sur lesquels peut s'articuler une formation discursive [...].<sup>48</sup> »

L'archéologie du savoir est donc aussi en quelque sorte une théorie des pratiques dans laquelle le discours qui agit provient du dehors, puisque les formations discursives sont aussi des pratiques qui s'incarnent dans l'espace social où elles sont effectives. C'est en outre une théorie des multiplicités, ou des ensembles d'énoncés, comportant des points singuliers, des places pour des sujets, et des régularités. Il n'y a plus cette dualité du concept unifiant et du multiple qui répond au classement en genres et en espèces, cette dualité entre le sujet unifiant et le multiple réunifié sous certaines catégories exprimant le genre ou l'espèce. Le statut du sujet n'est plus le même. Selon Deleuze, « [...] l'énoncé est une fonction primitive anonyme qui ne laisse subsister de sujet qu'à la troisième personne, et comme fonction dérivée.<sup>49</sup> » En fait, Foucault tient compte de la positivité des énoncés,

<sup>47</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, coll. Critique, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 19.

<sup>48</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », nrf, Gallimard, Paris, 1969, p. 215.

<sup>49</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit., p. 24.

de la régularité des discours, sans chercher un sujet ou un sens derrière lui. Il ne fait que réintroduire l'énoncé dans la formation discursive selon sa fonction, sans tenir compte de l'auteur du texte ou de sa structure interne. Il considère, par exemple, les règles d'internement des fous et des délinquants, ou les règlements touchant à la discipline des élèves ou des soldats. On remarquera en effet que dans ses ouvrages plus récents, les discours analysés gravitent autour des foyers de pouvoir et de résistance relatifs aux problèmes sociaux.

### 2.1.3 L'archive

Par le terme "archive" Foucault désigne les « [...] systèmes d'énoncés (événements pour une part, et chose pour une autre) [...].<sup>50</sup> » Ces systèmes définissent à la fois l' "énonçabilité" des énoncés-événements historiquement situés et le fonctionnement des énoncés-choses, c'est-à-dire leur "mode d'actualité". Le système de l'archive est le système général de la formation et de la transformation des énoncés. En fait, l'archive met en lumière la pratique des énoncés en tant que choses et en tant qu'événements. Foucault cherchait déjà, dans son ouvrage *Naissance de la clinique*, à saisir la mutation opérée dans le savoir médical par l'apparition de la clinique à la rencontre du visible et de l'énonçable, en se plaçant à ce niveau où le sens de l'énoncé est défini par la différence relative aux autres énoncés. Il comprenait aussi qu'il fallait découvrir les lois de ce nouveau langage médical dans son rapport au perceptible, puisqu'il s'articule à son objet. Ainsi, l'archéologie du regard médical doit être associée à celle des énoncés, car dans la pratique médicale qui réunit les deux dimensions du visible et de l'énonçable faisant l'objet de son analyse, la perception ne peut rejoindre que ce que la pratique discursive ouvre comme domaine d'observations possibles. Les énoncés, qui ne se réduisent pas aux mots ou aux choses sont alors le supplément qui les relie. Quant à l'archive, il définit le niveau de la pratique discursive qui fait apparaître les énoncés. À cet effet, Foucault décrit l'archive, tout comme les stratégies discursives, selon les modalités d'existence des énoncés, c'est-à-dire leur coexistence, leurs règles d'existence, leurs conditions matérielles d'existence, ainsi que les positions subjectives possibles. Selon Foucault, la « [...] "positivité" est ainsi l'articulation, immanente au discours, de ce qui est dit et de ses règles de production.<sup>51</sup> » On ne peut néanmoins

<sup>50</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 169.

<sup>51</sup> A-F. Schmid, *L'archéologie du savoir 1969*, in Les oeuvres philosophiques, dictionnaire, Encyclopédie philosophique universelle, publiée sous la direction d'André Jacob, tome 2, Philosophie occidentale : 1889-1990, P.U.F., Paris 1992, p. 3231.

[...] décrire notre propre archive, puisque c'est à l'intérieur de ses règles que nous parlons, puisque c'est elle qui donne à ce que nous pouvons dire – et à elle-même, objet de notre discours – ses modes d'apparition, ses formes d'existence et de coexistence, son système de cumul, d'historicité et de disparition.<sup>52</sup>

Ce sont des règles incontournables qui sont immanentes aux pratiques discursives historiquement situées, des règles qui sont donc susceptibles de se transformer. En somme, selon Foucault, le terme "archéologie"

[...] désigne le thème général d'une description qui interroge le déjà-dit au niveau de son existence : de la fonction énonciative qui s'exerce en lui, de la formation discursive à laquelle il appartient, du système général d'archive dont il relève. L'archéologie décrit les discours comme des pratiques spécifiées dans l'élément de l'archive.<sup>53</sup>

Et puis, comme il s'agit de l'analyse d'un déjà-dit mettant en lumière des règles immanentes aux pratiques discursives qui en sont responsables, on ne peut affirmer que ces règles seront déterminantes pour les discours futurs.

#### 2.1.4 Les formations discursives

On pourrait définir les formations discursives en affirmant qu'elles représentent « [...]le système énonciatif général auquel obéit un groupe de performances verbales [...].<sup>54</sup> » Angèle Kremer Marietti explique que pour Foucault, la « [...] formation discursive présente plusieurs dimensions, elle obéit à des *règles de formation* des objets, de *formation* des modalités énonciatives, de *formation* des concepts, de *formation* des stratégies (ou choix théoriques).<sup>55</sup> » Afin de fixer les règles propres aux différentes formations discursives, il s'agit alors pour lui de repérer l'ensemble des objets, le régime énonciatif, les systèmes conceptuels et les points de choix théoriques. Chacune de ses recherches insiste sur un de ces aspects particuliers. *Les mots et les choses* portait davantage « [...] sur l'ensemble des réseaux de concepts et sur les règles de formation de ces réseaux, moins sur le repérage des stratégies [...].<sup>56</sup> » Avec *Naissance de la clinique*, il était plutôt question de la

<sup>52</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 171.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>55</sup> Angèle Kremer Marietti, *Michel Foucault: Archéologie et généalogie*, op. cit., p. 156.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 157.

transformation des formes d'énonciation et, dans *Histoire de la folie*, de l'apparition soudaine d'un ensemble complexe d'objets dans un régime énonciatif cohérent et uniforme.

L'analyse foucauldienne des formations discursives, qui cherche à en déterminer les conditions d'existence porte donc sur la constitution des objets, des concepts, sur la formation des modalités énonciatives ou le développement des stratégies, en bref, sur le résultat de l'exercice de la fonction énonciative. Il s'agit de l'ensemble des conditions historiques pour un discours historiquement situé et déterminé. Bien sûr, il existe plusieurs discours dispersés dans le temps et l'espace. C'est la raison pour laquelle Foucault a voulu décrire ces dispersions ou plutôt décrire des systèmes de dispersion et les éléments de leur répartition (objets, modalités énonciatives, concepts, possibilités stratégiques) qui sont soumis à certaines conditions d'existence, de coexistence, de maintien, de modification et de disparition, c'est-à-dire à des règles de formation. Le discours se résume à l'ensemble des énoncés appartenant à une formation discursive particulière. L'énoncé n'est pas ce qui est transmis dans une proposition, mais, l'événement de la transmission, le fait qu'une proposition est donnée ou se répète matériellement et la façon dont elle se donne. Cette matérialité de l'énoncé suppose une place de sujet et un champ qui lui est associé. L'énoncé est donc répétable mais raréfié. Pour ce qui est de la pratique discursive, elle se résume à l'ensemble des « [...] règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini, à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative.<sup>57</sup> » Quant à l'analyse des groupes d'énoncés, les formations discursives, elle porte sur « [...] la formation des objets, des positions subjectives, des concepts et des choix stratégiques.<sup>58</sup> » Il faut préciser qu'en étant un événement, un acte, l'énoncé est d'emblée politique. Par ailleurs, dans *L'archéologie du savoir*, Foucault soutient qu'une archéologie de la sexualité concernerait immédiatement l'éthique. Peut-être est-il déjà prêt à entreprendre ses autres recherches?

---

<sup>57</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 153-154.

<sup>58</sup> Pierre Billouet, *Foucault*, op. cit., p. 109.

### 2.1.5 La formation des objets

Les objets du discours apparaissent, ou plutôt, se forment à partir de certaines "surfaces" relatives à une société particulière, par exemple le milieu de travail, la famille, les institutions médicales, juridiques ou politiques, qui constituent des champs de différenciation où les discours ont la possibilité de délimiter un domaine, la psychiatrie, la pénalité, la sexualité, et de s'organiser à partir de grilles de spécification (de différenciation), des systèmes pour classer, apparenter, regrouper ou dériver les uns des autres les différents types de folie, de criminalité ou de sexualité. En effet, selon Foucault, l'objet

[...] existe sous les conditions positives d'un faisceau complexe de rapports. [...] Ces relations sont établies entre des institutions, des processus économiques et sociaux, des formes de comportement, des systèmes de normes, des techniques, des types de classification, des modes de caractérisation [...].<sup>59</sup>

Les institutions et autres milieux positifs, qui excluent les mots et les choses, déterminent les rapports que le discours effectue pour pouvoir traiter de certains objets, c'est-à-dire la pratique discursive qui consiste en différentes opérations telles qu'analyser, classer ou expliquer, selon un ensemble de règles immanentes à cette pratique, règles qui établissent le régime des objets. D'après Foucault, il faut donc définir « [...] ces *objets* sans référence au *fond des choses*, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d'un discours et constituent ainsi leurs conditions d'apparition historique.<sup>60</sup> » Pour lui, la description de la formation des objets s'appuie sur les relations caractéristiques d'une pratique discursive spécifique. C'est de cette façon qu'il détermine, par exemple, comment le discours psychiatrique a pu prendre pour objet la criminalité ou la déviation sexuelle.

### 2.1.6 La formation des modalités énonciatives

Afin d'établir le régime des énonciations, Foucault se questionne sur les modalités énonciatives, c'est-à-dire sur le statut de ceux qui tiennent un certain type de discours, leurs compétences, les normes pédagogiques à respecter ainsi que les conditions légales à l'exercice de leurs privilèges. Il doit aussi décrire le lieu où le discours est prononcé (l'hôpital, la prison, la clinique, la caserne,

<sup>59</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 61.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 65.

différents milieux de travail et institutions). Il tient compte aussi de la position du sujet dans un domaine d'objets, un réseau d'information, un champ perceptif particulier, etc. En somme, il « [...] ne réfère pas les modalités diverses de l'énonciation à l'unité d'un sujet – qu'il s'agisse du sujet pris comme pure instance fondatrice de rationalité, ou du sujet pris comme fonction empirique de synthèse.<sup>61</sup> » Son analyse des modalités énonciatives révèle plutôt une dispersion du sujet, sa discontinuité selon la spécificité des pratiques discursives; elle révèle enfin « [...] un espace d'extériorité [...]»<sup>62</sup>, c'est-à-dire « [...] un champ de régularité pour diverses positions de subjectivité.<sup>63</sup> »

### 2.1.7 La formation des concepts

Par rapport aux concepts, Foucault veut « [...] décrire l'organisation du champ d'énoncés où ils apparaissent et circulent.<sup>64</sup> » La configuration de ce champ énonciatif implique différentes règles, des formes de succession, des schémas d'ordre pour les descriptions, leur distribution spatiale, des dépendances qui déterminent les séries énonciatives où se répartissent les éléments en lesquels on reconnaît les concepts. Elle implique aussi différentes formes de coexistence qui déterminent un champ de présence pour les énoncés faisant partie d'un certain type de discours, tel que le commentaire, les descriptions, le raisonnement purement logique ou fondé empiriquement, etc. Il faut noter qu'il existe tout un domaine de mémoire qui échappe aux disciplines, aux énoncés validés ou spécialisés, aux corps de vérité. En fait, le propos de Foucault ne concerne pas le regroupement des énoncés sous certaines catégories. Il ne fait qu'analyser le genre de rapports qu'ils ont entre eux. Enfin, il doit tenir compte des procédures d'intervention appliquées aux énoncés, telles que des techniques de réécriture, des modes de traduction, des méthodes de systématisation, etc. Il s'agit d'un ensemble d'éléments hétérogènes dont les relations, propres à une formation discursive, permettent de circonscrire un ensemble de concepts et de découvrir comment ils se combinent dans des énoncés relatifs à cette formation particulière. En fait, ces schèmes ne décrivent pas l'élaboration interne des concepts, ni leur naissance dans l'esprit humain, mais leur dispersion dans des textes, des livres, des conférences etc. Selon Foucault, l'analyse de la construction des concepts ne se

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 75.

rapporte « [...] ni à l'horizon d'*idé*alité, ni au cheminement empirique des *idées*.<sup>65</sup> » Cette analyse, qui concerne le niveau pré-conceptuel, spécifie quelles règles affectent le champ où les concepts sont répartis.

### 2.1.8 La formation des stratégies

Pour bien mettre en évidence la formation des stratégies, il faut d'abord décrire le jeu des relations, les points de diffraction du discours, comment, par exemple, des points de choix interviennent dans l'utilisation de nouveaux concepts à partir d'anciennes conceptions. Il faut aussi définir la fonction du discours analysé en le mettant en rapport avec d'autres discours et avec le champ des pratiques non-discursives. Selon Foucault, une stratégie est une façon d'aborder les objets, d'utiliser les formes d'énonciation, de manier les concepts; elle est une manière réglée d'accomplir des discours. Il n'y a plus besoin de se référer à un sujet transcendantal. Les stratégies dépendent des points de divergence dans le jeu des concepts, les concepts dépendent des formes de coexistence des énoncés et les énoncés dépendent des modalités d'énonciation déterminées par la position du sujet qui parle par rapport au domaine d'objet concerné. Ces différents niveaux supposent « [...] toute une hiérarchie de relations [...]»<sup>66</sup>, en d'autres mots, le système de formation « [...] des objets, des concepts, des énoncés, des théories ou des thèmes [...]»<sup>67</sup>, un système régulateur qui permet aussi leur transformation puisqu'il détermine les régularités reliées à différentes séries d'événements discursifs, de transformations, de processus temporels, en posant le principe de leur articulation.

En somme, selon Foucault, une

[...] formation discursive sera individualisée si on peut définir le système de formation des différentes stratégies qui s'y déploient; en d'autres termes, si on peut montrer comment elles dérivent toutes (malgré leur diversité parfois extrême, malgré leur dispersion dans le temps) d'un même jeu de relations.<sup>68</sup>

De cette façon, « [...] toutes les stratégies discursives ne sont pas également possibles [...]»<sup>69</sup>, elles sont déterminées par des "points de divergence" dans les relations entre les concepts qui dépendent

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>66</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 97.

<sup>67</sup> Angèle Kremer Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et généalogie*, op. cit., p. 160.

<sup>68</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 91.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 96.

eux-mêmes « [...] des formes de coexistence entre les énoncés[...].<sup>70</sup> » Il faut par surcroît tenir compte des modalités énonciatives, qui dépendent de la position du sujet, de la différenciation des objets. Il y a entre ces éléments une série de relations qui fonctionne selon un ordre hiérarchique, à plusieurs niveaux et dans plusieurs directions. On peut alors comprendre toute la complexité des systèmes de formation des discours; mais il ne faut pas oublier que ces systèmes de règles pour les énoncés ne trouvent pas leur origine dans la structure d'un sujet, dans le jeu des représentations ou dans des déterminations sociales provenant des institutions ou d'autres milieux. Ils sont inscrits dans les discours eux-mêmes. De plus, tout en ne cessant d'appartenir au discours, ce système de règles a pu

[...] être mis en œuvre pour qu'un changement dans d'autres discours (dans d'autres pratiques, dans les institutions, les rapports sociaux, les processus économiques) puisse se transcrire à l'intérieur d'un discours donné, constituant ainsi un nouvel objet, suscitant une nouvelle stratégie, donnant lieu à de nouvelles énonciations ou de nouveaux concepts.<sup>71</sup>

#### 2.1.9 Conclusion

Avec sa méthode archéologique, Foucault veut somme toute s'opposer aux vérités dites scientifiques ainsi qu'à l'histoire des idées qui, à partir de certains énoncés contemporains, déterminent ceux qui en sont les préalables, ceux qui s'insèrent dans une lente progression linéaire jusqu'aux vérités contemporaines et ceux qui sont rejetés comme des erreurs de parcours. En effet, son analyse historique ne tient pas compte de la vérité ou de la fausseté des énoncés du savoir, ni de ceux qui semblent plus évolués ou plus primitifs, mais de leurs conditions de possibilité pour une époque déterminée, les règles de formation auxquelles elles obéissent, règles qui articulent les savoirs positifs aux pratiques sociales et institutionnelles.

De plus, en faisant une archéologie des discours de vérité sur l'homme, et une analyse des pratiques discursives qui les permettent, Foucault évite de les attribuer à l'homme. En fait, il les "désanthropologise". Il s'oppose ainsi à une pensée anthropologique qui écarte l'analyse de la pratique pour chercher un fondement au savoir en questionnant l'être de l'homme. Contrairement aux sciences humaines et aux philosophies humanistes, les analyses de Foucault ne prennent pas

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 98.



l'homme comme objet. Il questionne plutôt la pratique discursive en décrivant certaines instances de délimitation ou de décision de laquelle l'homme est exclu. Il n'est pas question de « [...] la notion anthropomorphique de *choix* [...] »<sup>72</sup>, mais du « [...] *hasard d'une rencontre entre des structures*.<sup>73</sup> » Il ne se réfère donc plus au sujet et à une sphère fondatrice où la parole n'avait pas encore été proférée, mais à la positivité des énoncés et à des pratiques discursives qui ont entre elles des relations complexes, un faisceau de rapports positifs par lequel des objets sont constitués. Pierre Billouet précise que ces relations qui rendent possible l'apparition de l'objet scientifique « [...] sont des relations *discursives*, qu'il ne faut pas confondre avec les relations "primaires" entre les institutions, entre les techniques, etc.<sup>74</sup> » Le pré-conceptuel n'est donc plus subjectif, mais se résume à un ensemble de règles immanentes aux discours.

Foucault cherche effectivement les règles de formation d'une formation discursive, la régularité d'une pratique discursive, les règles du champ où des énoncés, qui ont été effectivement formulés, se répartissent. La forme de positivité des discours

[...] (et les conditions d'exercice de la fonction énonciative) définit un champ où peuvent éventuellement de déployer des identités formelles, des continuités thématiques, des translations de concepts, des jeux polémiques. Ainsi la positivité joue-t-elle le rôle de ce qu'on pourrait appeler un *a priori historique*.<sup>75</sup>

Cet *a priori* diffère totalement d'un *a priori* formel puisqu'il appartient au domaine de la positivité, au domaine de l'histoire des énoncés, un *a priori* qui rend compte de leur dispersion. Il s'agit d'un « *a priori* qui serait non pas condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés.<sup>76</sup> » Cet *a priori* ne peut pas être extrait de l'histoire; il ne se constitue pas en dehors du temps; il n'est pas un absolu : en

[...] face des *a priori* formels dont la juridiction s'étend sans contingence, il est une figure purement empirique; mais d'autre part, puisqu'il permet de saisir les discours dans la loi de leur devenir effectif, il doit pouvoir rendre compte du fait que tel discours, à un moment donné, puisse

<sup>72</sup> Pierre Billouet, *Foucault, op. cit.*, p. 105.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>75</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir, op. cit.*, p. 167.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 167.

accueillir et mettre en œuvre, ou au contraire exclure, oublier ou méconnaître, telle ou telle structure formelle.<sup>77</sup>

Cet *a priori* se situe au niveau de l'archive, c'est-à-dire du système de fonctionnement de l'énoncé. Foucault décrit en effet « [...] des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements (ayant leurs conditions et leur domaine d'apparition) et les choses (comportant leur possibilité et leur champ d'utilisation).<sup>78</sup> »

#### 2.1.10 Remarques sur l'*a priori* chez Kant et chez Husserl

À l'époque moderne, les conditions de possibilité historiques établies par la recherche positive des sciences empiriques viennent remplacer les conditions de possibilité transcendantales établies par la *Critique de la raison pure* de Kant. Selon Pierre Billouet, la « [...] Critique n'interroge pas la représentation selon le mouvement indéfini des combinaisons, mais dégage des *structures* pour comprendre la formation des représentations.<sup>79</sup> » En fait, dans « [...] la *Critique de la raison Pure* (A 323) Kant montre la formation des Idées de *Moi*, de *Monde* et de *Dieu* à partir des catégories de l'entendement, et montre l'illusion de la métaphysique classique visant la connaissance de tels pseudo-objets.<sup>80</sup> » Cette Critique ne se situe plus dans l'espace de la représentation et en ce sens, elle marque le seuil de notre modernité. Foucault ajoute même que « [...] depuis Kant, le rôle de la philosophie a été d'empêcher la raison de dépasser les limites de ce qui est donné dans l'expérience [...].<sup>81</sup> » Il précise que pour Kant, l'analyse transcendantale est motivée et rendue nécessaire par la possibilité d'une science de la nature, alors que la phénoménologie de Husserl s'applique à la possibilité de penser l'homme. Malgré qu'elle reprenne le problème de l'*a priori* et le motif transcendantal, la phénoménologie de Husserl est reliée aux analyses empiriques portant sur le vécu de l'homme, doublées d'une ontologie de l'impensé qui succède à l'autorité du "Je pense". En fait, selon Foucault, elle est « [...] le constat, fort simple et ajusté, de la grande rupture qui s'était produite

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>79</sup> Pierre Billouet, *Foucault, op. cit.*, p. 81.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 82 (note no. 13).

<sup>81</sup> Michel Foucault, « "Omnes et singulatum" : Towards a Criticism of Political Reason » (« "Omnes et singulatum" : vers une critique de la raison politique » ; trad. P. E. Dauzat ; université de Stanford, 10 et 16 octobre 1979), dans McMurrin (S.), éd., *The Tanner Lectures on Human Values*, v. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988, op. cit.*, v. IV, no. 291, p. 135.

dans l'épistémè moderne au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle.<sup>82</sup> » Selon lui, il s'agit d'une modification de la question transcendantale, plus précisément d'un quadruple

[...] déplacement par rapport à la question kantienne, puisqu'il s'agit non plus de la vérité mais de l'être; non plus de la nature mais de l'homme; non plus de la possibilité d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas.<sup>83</sup>

L'homme scindé entre l'empirique et le transcendantal est désormais réduit à se méconnaître parce que son être propre se situe en dehors de sa pensée, ce qui lui permet en retour de se dire à nouveau à partir de ce qui lui échappe. Évidemment, la réflexion transcendantale moderne n'est plus motivée par la possibilité d'une science de la nature, mais par l'existence d'un inconnu à partir duquel l'homme aspire à la connaissance de soi. Plutôt que de la possibilité d'un rapport de la nature aux jugements nécessaires, il est alors question de la possibilité pour l'homme de se penser comme une figure dont le lieu se situe en dehors de la pensée, qui en ce sens lui échappe, mais qui s'offre à lui sous la forme de l'extériorité. Il s'agit en fait de solutionner le problème de ce que l'on est. Peut-on affirmer être ce langage, cette vie et ce travail qui font que l'on est, mais que l'on ne peut contenir parce qu'ils débordent notre être, parce qu'ils sont de l'ordre de l'empirique? C'est à partir de là que Foucault reprend la critique de ce que l'on est en constituant une archéologie de nos identités modernes.

## 2.2 De l'archéologie à la généalogie

### 2.2.1 Introduction

Suite à sa description des règles affectant le discours, Foucault cherche la manière de les légitimer ces règles en les appuyant sur les pratiques sociales qui leur sont reliées. En plus de révéler la dépendance des sciences humaines à certains discours scientifiques et leur affinité avec le discours philosophique, en situant leur espace entre ces deux types de discours, il veut présenter le discours de vérité dans sa dépendance des pratiques sociales responsables de l'exclusion et d'autres procédés qui le déterminent. Il veut ainsi faire le lien entre le discours et les institutions, mettre en

<sup>82</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 336.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 334

lumière l'ordre du discours, la place qu'il occupe dans l'espace social ainsi que le pouvoir qui le supporte et le limite. En bref, il veut révéler les procédures associées à la volonté de vérité.

### 2.2.2 Les pratiques discursives et la volonté de savoir

Dans ses recherches antérieures à *L'archéologie du savoir*, Foucault avait isolé un niveau d'analyse, une approche des systèmes de pensée lui permettant de circonscrire certains champs d'objets, qui ne se confondent généralement pas avec les sciences, ni avec des œuvres personnelles, lui permettant aussi de préciser les modes de connaissance qui déterminent le sujet connaissant par des règles ou des principes pour la constitution du savoir : l'analyse des pratiques discursives. Ces pratiques, qui concernent un domaine de savoir particulier à un moment précis de l'histoire, relèvent des institutions, des techniques, des méthodes pédagogiques ou des types de diffusion qui les soutiennent. Elles sont déterminées par un ensemble de transformations qui sont soit intérieures, c'est-à-dire qu'elles concernent une mise au point, une adaptation des concepts moteurs, le renouvellement des informations ou la façon de délimiter les objets; soit extérieures, c'est-à-dire qu'elles affectent les modes de production, les rapports sociaux, ou les institutions; soit parallèles, parce qu'elles touchent à d'autres pratiques discursives et au réseau d'interrelations qui les conditionnent. Selon Foucault, la détermination des pratiques discursives est liée à cet ensemble de transformations diverses « [...] sur le mode non d'un simple résultat, mais d'un effet qui détient à la fois sa propre autonomie et un ensemble de fonctions précises par rapport à ce qui la détermine.<sup>84</sup> »

D'après lui, il y a un jeu complexe de prescriptions, un ordre du discours, des principes qui commandent l'acceptation ou l'exclusion, qui se manifestent dans des pratiques diverses dont les changements sont en grande partie autonomes et indépendants des sujets individuels. Ils reflètent une volonté de savoir qui adopte des formes multiples et se renouvelle constamment selon un jeu de déterminations qu'il s'agit de repérer. Par le passé, on a tenté d'analyser cette volonté de savoir à partir de notions somme toute assez élémentaires, tributaires d'une approche psychologique ou anthropologique, telles que la curiosité, le besoin de connaître, de saisir l'inconnu qui insécurise ou fait partie d'une réalité menaçante qu'il faut juguler. Avec *L'archéologie du savoir*, Foucault traite de

---

<sup>84</sup> Michel Foucault, « La volonté de savoir », *Annuaire du Collège de France*, 71<sup>e</sup> année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1970-1971, 1971, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. II, 1970-1975, no. 101, p. 241.

sa méthode d'analyse des pratiques discursives et de leurs principaux caractères. Cette méthode reconnaît l'existence des pratiques non-discursives, sans toutefois les étudier. L'analyse de la volonté de savoir requiert maintenant une autre méthode de recherche qui tient compte du non-discursif, une analytique interprétative qui utilise de nouvelles notions, une analyse empirique qui s'appuie sur une recherche historique.

### 2.2.3 L'ordre du discours

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France publiée sous le titre *L'ordre du discours*, Foucault entreprend de décrire les procédés qui déterminent la production des discours dans la société. Il s'agit des procédures d'exclusion, comme les droits accordés à certains sujets au détriment des autres, des procédures internes au discours, telles que le commentaire, ou des procédures relatives à la raréfaction des sujets parlants, telles que les rituels de la "société de discours".

Foucault considère que malgré une atténuation de la séparation entre le discours de la raison et celui de la marginalité, les procédures d'exclusion sont encore effectives, notamment celles de l'interdit, qui se retrouve surtout dans le domaine de la sexualité ou de la politique : tabou « [...] de l'objet, rituel de la circonstance, droit privilégié ou exclusif du sujet qui parle [...] ». <sup>85</sup> Il donne encore d'autres exemples du partage et du rejet en tant que procédure d'exclusion, le partage entre les discours dominants et les discours dominés, ou entre les discours vrais et les discours faux, partages qui s'effectuent à partir des circonstances historiques. Ce partage ou ce renversement, tel que celui qui exclut le discours poétique d'Hésiode en faveur du discours rationnel de Platon, détermine la volonté de savoir en lui donnant les formes, les techniques et les domaines d'objets propres à une certaine époque.

Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, qui n'est pas celle des vérités contraignantes : histoire des plans d'objets à connaître, histoire des fonctions et positions du sujet connaissant, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance. <sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, NRF, Gallimard, Paris, 1971, p. 11.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 19.

En tant que système d'exclusion, la volonté de vérité s'appuie sur des institutions et des pratiques comme la pédagogie, l'édition, les bibliothèques ou les laboratoires, mais surtout sur la façon dont on crée le savoir. C'est effectivement à partir d'une vérité socialement reconnue que l'on comprend certains objets comme la folie ou la sexualité, et qu'on légitime l'exclusion ou l'interdit.

Foucault a traité de trois systèmes majeurs d'exclusion : la parole interdite qui concerne le sexe, le partage qui concerne la folie, ainsi que la volonté de vérité qui cherche à fonder les deux autres tout en contribuant à leur modification. Il distingue les systèmes d'exclusion, qui agissent à partir de l'extérieur, de ceux qui déterminent les discours de l'intérieur. Il explique, par exemple, que les discours, qui se délimitent eux-mêmes par des règles, exercent une fonction d'exclusion par le partage qui diffère du partage relatif à la folie et de l'interdit concernant le sexe, qui agissent de l'extérieur. C'est comme s'ils tentaient, par des procédures internes, de minimiser l'importance de l'événement et du hasard dans l'apparition des discours. Un des principes de raréfaction des discours, qui en détermine aussi la nouveauté, est l'événement de son retour, de sa répétition, qui se fait par le biais du commentaire dans lequel le texte est repris. En effet, pour Foucault, la nouveauté ne se trouve pas dans le sens du discours, mais dans sa répétition. Un autre principe de raréfaction est celui de l'auteur en tant que principe unificateur, en tant que centre de cohérence des significations. Le commentaire et le principe de l'auteur limitent le hasard par le jeu d'une identité qui prend soit la forme de la répétition ou celle de l'individualité. Ces principes s'opposent à celui de la discipline, un principe de régulation pour la production du discours. En effet, la constitution d'une discipline suppose « [...] un domaine d'objets, un ensemble de méthodes, un corpus de propositions considérées comme vraies, un jeu de règles et de définitions, de techniques et d'instruments [...] »<sup>87</sup> qui sont sans cesse réactualisés tout en excluant la référence à une individualité. La discipline, en déterminant la formulation de nouveaux énoncés, s'oppose aussi au commentaire qui ne fait que répéter ce qui a déjà été énoncé.

Une discipline n'inclut que des propositions répondant à certains critères de validité. Tout énoncé rejeté en dehors du domaine théorique d'une discipline, parce que considéré comme étant faux, ne répond pas aux critères établis à l'intérieur de la pratique définie par cette discipline. À côté des procédures qui repoussent le hasard et maîtrisent le pouvoir d'énoncer un discours vrai, il y a celles

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 32.

qui déterminent les conditions de leur mise en action en restreignant l'accès des individus. Ce principe de raréfaction impose ses conditions aux individus eux-mêmes en exigeant des qualifications spécifiques. La communication du savoir requis pour avoir accès aux disciplines se fait à l'intérieur de systèmes restrictifs plus ou moins institutionnalisés, que Foucault caractérise par le rituel. Celui-ci détermine qui sont les sujets de l'énonciation et quel rôle ils doivent jouer. Il s'agit essentiellement des comportements, des circonstances et l'ensemble des signes requis par le rituel attaché à un discours spécifique, comme celui de la médecine, de la philosophie, de la religion, de l'économie ou de la politique. Ce système de restrictions, que Foucault nomme "la société de discours", s'oppose à "la doctrine" qui, au contraire, favorise la diffusion et la mise en commun d'un discours particulier. La seule condition à respecter est la reconnaissance des vérités et des règles de conformité à ces vérités reconnues par la doctrine. Contrairement aux disciplines scientifiques, dont le contrôle ne s'effectue que sur la forme et le contenu des énoncés, la doctrine implique des mécanismes d'exclusion des sujets formulant des énoncés inacceptables. La doctrine impose ses règles sur la base d'une appartenance à un groupe particulier, qui se définit à partir des énoncés validés par la doctrine. Le sujet est donc assujéti aux discours qui sont associés à un groupe de sujets s'exprimant d'une certaine façon. On peut affirmer globalement que ces procédures agissent ensemble dans des systèmes comme l'enseignement ou l'édition et même dans le système institutionnel de la justice ou de la médecine.

L'importance, pour la pensée critique, des discours et des procédures qui leur sont associées, a été niée ou ignorée, selon Foucault, parce que l'on a mis de l'avant des thèmes comme celui du sujet fondateur, qui crée les significations à partir de ses intentions et des éléments de la langue. Cette conception de la formation du savoir est doublée par celle de l'expérience originaire dans laquelle les significations originairement rattachées aux choses par l'expérience, avant leur saisie dans la forme du *cogito*, n'ont plus qu'à être transposées par le sujet dans le langage. De cette façon, le savoir serait fondé sur une intelligence première du monde. Foucault mentionne aussi le thème de l'universelle médiation d'après lequel l'univers des choses, leurs interrelations, dévoilent une rationalité qui leur appartient, leur essence, par un mouvement universel du *logos* vers l'intériorité de la conscience de soi qui conduit naturellement les singularités jusqu'au concept. Selon lui, ces interprétations font apparaître le discours comme « [...] un jeu, d'écriture dans le premier cas, de

lecture dans le second, d'échange dans le troisième [...].<sup>88</sup> » Le discours est en conséquence annulé, parce que de cette manière, on ne met en jeu que les signes. Afin de contrer cet oubli ou plutôt, selon l'expression de Foucault, cette phobie de la réalité du discours, de son incohérence, de sa désorganisation, son éparpillement et sa prolifération menaçante, il faut respectivement, en réponse aux trois conceptions déjà énoncées : « [...] remettre en question notre volonté de vérité; restituer au discours son caractère d'événement; lever enfin la souveraineté du signifiant.<sup>89</sup> »

## 2.2.4 L'archéologie et la généalogie

Avec sa méthode archéologique, Foucault a analysé le discours des sciences humaines en tant qu'objet. Il a mis en lumière des règles de détermination jusque-là masquées aux yeux du sujet. Il s'est intéressé à ces règles de formation des discours, justement parce qu'elles régissent la définition des objets du savoir. En effet, selon lui, « [...] ce n'est pas le "fond des choses" qui pourra se porter garant de la définition de l'objet mais plutôt l'ensemble des règles qui ont permis de le former.<sup>90</sup> » Il voulait faire une histoire de la vérité en tant qu'événement, à partir des procédures qui président à sa production, et des stratégies qui les soutiennent, que l'on peut associer à diverses institutions, pour démasquer les vérités de la démonstration scientifique. Il voulait décrire la configuration des pratiques discursives tout en mettant en scène les pratiques non discursives qui leur sont associées et qui sont soutenues par des stratégies de pouvoir. Son analyse des transformations des discours et de leurs objets se fait à partir du caractère événementiel des pratiques discursives, de l'identification de certains énoncés et du champ de savoir dans lequel ils coexistent. Or, le questionnement sur la fonction des formations discursives conduit au problème du rapport entre le pouvoir et le savoir. L'archéologie du savoir est une critique des moyens de connaissance qui sont utilisés, par exemple, pour comprendre la réalité du travail et de la vie; mais ces domaines spécifiques, ainsi que tous les autres domaines qui sont étroitement reliés à l'être humain, ne peuvent être directement abordés par sa méthode archéologique. De plus, Foucault découvre que les pratiques sociales associées aux sciences humaines sont, elles aussi, déterminées par les règles qui déterminent ces sciences, règles qui sont effectives et dominantes pour une certaine époque, mais qui sont appelées à se transformer

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>90</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, op. cit., p. 192.



au cours de l'histoire. Par le fait même, certains liens historiques entre les pratiques discursives et les pratiques de non discursives peuvent être mises à jour, ces dernières déterminant les autres, qui inversement sont déterminés par elles. Il étudiera donc désormais la constitution des domaines d'objets à partir des pratiques de pouvoir où ils se manifestent, en se demandant comment ces pratiques ont pu constituer l'homme en tant qu'objet et en se questionnant sur le rôle qu'ont pu jouer les sciences humaines dans certaines pratiques de domination.

Foucault réoriente effectivement ses analyses en introduisant le savoir, l'objet théorique de sa méthode archéologique, dans le mouvement des forces qui le font naître, avec leurs interrelations, en prenant comme nouveaux objets théoriques, le pouvoir, le corps, le dispositif<sup>91</sup>, la discipline ou la résistance. Il affirme qu'il « [...] n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir.<sup>92</sup> » Par exemple, la forme du savoir permet d'aménager la matière d'une façon particulière et de constituer des fonctions en leur donnant des plans et des objectifs qui impliquent les relations de pouvoir. Angèle Kremer-Marietti précise que les relations discursives ne sont pas intérieures au discours mais se révèlent « [...] entre des institutions, des processus sociaux, des comportements, des systèmes de normes, des types de classification.<sup>93</sup> » En somme, l'archéologie du savoir conduit à la généalogie du pouvoir. C'est ce que Foucault annonçait déjà dans *L'Archéologie du savoir*, en situant du même coup son propre discours à l'extérieur de celui des sciences humaines qui soutiennent les institutions, en lui donnant une position critique face aux pratiques socialement admises, telles que les pratiques reliées à l'enfermement.

Dans *L'ordre du discours*, Foucault annonce qu'il veut conserver sa méthode archéologique et la compléter par la généalogie. Il soutient que les descriptions critiques viennent compléter les descriptions généalogiques. Son analyse généalogique, encore mal définie, s'attache « aux séries de la formation effective du discours : elle essaie de le saisir dans son pouvoir d'affirmation.<sup>94</sup> » Pour Foucault, il s'agit du « [...] pouvoir de constituer des domaines d'objets [...]»<sup>95</sup>, c'est-à-dire des

<sup>91</sup> Réseau des liens qui réunit des éléments discursifs et non discursifs, et qui sert à solutionner un problème concret.

<sup>92</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, coll. Bibliothèque des histoires, NRF, Gallimard, Paris, 1975, p. 32.

<sup>93</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, op. cit., p. 192.

<sup>94</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 71.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 71.

positivités. Cette analyse du discours ne révèle aucune universalité, ni un sens caché, mais les règles qui entraînent la rareté des énoncés et le pouvoir d'affirmation des discours. Foucault a dorénavant la volonté d'isoler les effets de pouvoir qui accompagnent les jeux de la vérité. C'est ainsi qu'il établit « [...] le principe d'une complémentarité entre la rareté<sup>96</sup> des énoncés (dont il nous a donné les règles dans *L'Archéologie du savoir*) et la formation effective du discours par les pratiques non discursives.<sup>97</sup> » Il avait déjà remarqué dans ses travaux antérieurs les effets de pouvoir reliés au jeu de l'énonciation, mais les avait confondus avec la forme théorique dépendante du paradigme. Il lui apparaît ensuite clairement que c'est « [...] le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance.<sup>98</sup> » Dans ses recherches ultérieures, il renonce à trouver un sens aux discours à partir des règles de formation qui leur sont immanentes, parce que ces discours sont aussi des pratiques, mais il insiste sur l'importance déterminante des pratiques sociales, telles que les formes de production, les rapports sociaux, les institutions politiques, bref les conditions de leur apparition en tant qu'événements.

En fait, la méthode foucaldienne est passée d'une analyse des formations discursives à celle des pratiques culturelles reliées au pouvoir et au savoir. Foucault veut découvrir quelles implications se rattachent à cette alliance entre le savoir et le pouvoir, pour les structures du pouvoir et pour les sciences humaines. La méthode généalogique devient alors prioritaire. L'archéologie a encore un rôle à jouer, mais elle doit s'associer à la généalogie qui se penche sur un ensemble plus large de pratiques incluant les pratiques discursives. Il n'analysera donc plus les discours en fonction des règles de l'épistémè, mais tentera de circonscrire des stratégies et d'isoler des dispositifs de pouvoir. À partir de séries discursives discontinues, il tente d'établir des séries homogènes d'événements discursifs ainsi que leurs régularités, des "systématicités" discontinues, ce qui laisse la pensée manifester son rapport au hasard de la matérialité des événements, à la discontinuité. D'après lui, l'événement « [...] a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le

---

<sup>96</sup> La loi de rareté est le principe selon lequel les seuls ensembles signifiants qui ont pu apparaître sont le petit nombre de ceux qui ont été énoncés.

<sup>97</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique : Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité* / avec un entretien et deux essais de Michel Foucault; traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1984, pour la traduction française, p. 156.

<sup>98</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 32.

recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle.<sup>99</sup> » Foucault ne renie pas les procédures qui président à la formation des discours, mais sa nouvelle méthode considère maintenant le principe de renversement qui rejette les figures de l'auteur, de la discipline ou de la volonté de vérité, en faveur d'un principe de raréfaction; ensuite, le principe de discontinuité qui s'oppose à la continuité de l'histoire et à l'attachement à l'idée d'un impensé qu'il s'agirait de concevoir; troisièmement par le principe de spécificité qui contredit, en allant de pair avec le principe de discontinuité des discours, l'absoluité des essences et la détermination causale des discours du passé; finalement, le principe d'extériorité qui interdit le fondement dans un sujet transcendant et la recherche d'un sens intérieur. Il abandonne alors les notions de conscience et de continuité qui engendrent respectivement les questions de la liberté et de la causalité. Il saisit plutôt le discours de l'extérieur. De plus, ces quatre principes que sont le renversement, la discontinuité, la spécificité et l'extériorité comportent quatre notions : l'événement, la série, la régularité et la condition de possibilité, « [...] quatre notions s'opposant respectivement aux notions de création, d'unité, d'originalité et de signification<sup>100</sup> » qui ont dominé l'histoire des idées. Les notions de série et d'événement, ainsi que les notions qui leur sont associées, celles de régularité et de condition de possibilité, faisant intervenir l'aléa ou le hasard, rendent inutile l'utilisation des concepts de signe, de conscience, d'instant qui se succèdent, qu'on associe à la continuité. Il faut désormais tenir compte des « [...] césures qui brisent l'instant et dispersent le sujet en une pluralité de positions et de fonctions possibles.<sup>101</sup> »

Sa méthode se divise en une analyse critique tenant compte des régularités discursives à travers lesquelles se forment les procédures de contrôle, et une analyse généalogique considérant les formations réelles dans leurs limites, leurs conditions de possibilité. En bref, la « [...] critique analyse les processus de raréfaction, mais aussi de regroupement et d'unification des discours; la généalogie étudie leur formation à la fois dispersée, discontinue et régulière.<sup>102</sup> » La critique archéologique veut repérer les systèmes de contrainte, les formes de l'exclusion, de la limitation, de

<sup>99</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 59.

<sup>100</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, op. cit., p. 194.

<sup>101</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., p. 60.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 67.

l'appropriation, en faisant intervenir le principe de renversement; la généalogie suit les séries de la formation discursive en tant qu'événement, qui s'effectue à partir de ces systèmes de contrainte, en appliquant les trois autres principes, la discontinuité, la spécificité et l'extériorité, des principes régulateurs pour l'analyse. Les théories sont désormais subordonnées aux pratiques qui les institutionnalisent, mais inversement, les pratiques s'effectuent avec l'aide des théories. Voilà pourquoi la critique et la généalogie se complètent. Chaque ensemble de pratiques détermine un type d'objet qui suscitera éventuellement l'intérêt scientifique; le savoir qui en résulte est en revanche un élément vital de la transformation des régimes de pouvoir tout au long de l'histoire. Il est impossible de complètement séparer les pratiques discursives des pratiques non-discursives à cause de leurs multiples interactions. Selon Foucault,

[...] il n'y a pas, d'une part, les formes du rejet, de l'exclusion, du regroupement ou de l'attribution; et puis, d'autre part, à un niveau plus profond, le jaillissement spontané des discours qui, aussitôt avant ou après leur manifestation, se trouvent soumis à la sélection et au contrôle. La formation régulière du discours peut intégrer, dans certaines conditions et jusqu'à un certain point, les procédures de contrôle (c'est ce qui se passe, par exemple, lorsqu'une discipline prend forme et statut de discours scientifique); et inversement les figures du contrôle peuvent prendre corps à l'intérieur d'une formation discursive (ainsi la critique littéraire comme discours constitutif de l'auteur)[...].<sup>103</sup>

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Foucault analyse les régularités discursives qui agissent sur les procédures de contrôle, c'est le travail de sa critique. Il tente de découvrir les principes d'exclusion, d'ordonnancement, de rareté des discours. Pour sa part, la généalogie est attentive aux limitations actives dans les discours positifs. Elle analyse les séries de la formation effective des discours.

Dans sa leçon inaugurale, Foucault formule aussi le projet d'analyser les types d'interdits qui se retrouvent dans les discours sur la sexualité. Il mentionne la nécessité d'examiner à cet effet les discours de la médecine, de la religion ou de la justice, où elle est théorisée, en plus des discours sur le commerce ou sur la production, qui peuvent aussi la concerner. Cette analyse d'un système d'interdit du langage, qui sera amorcée avec le premier volume de son *Histoire de la sexualité* intitulé *La volonté de savoir*, tout comme ses analyses concernant les fonctions d'exclusion effectives, par exemple, dans le partage entre la folie et la raison à l'époque classique, sont une démonstration de

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 67-68.

l'aspect critique de sa méthode. Il se propose en plus d'étudier, le pouvoir d'affirmation des positivités, des domaines d'objets, c'est-à-dire le pouvoir de constituer ces domaines à partir de pratiques de pouvoir déterminées. C'est le propre de l'aspect généalogique de sa méthode. Il fera, par exemple,

[...] une analyse de la *mesure* en tant que forme du pouvoir-savoir de la cité grecque, ensuite une étude de l'*enquête* en tant que moyen de l'État médiéval naissant pour imposer certains faits et produire des savoirs empiriques d'une part et des sciences de la nature d'autre part, enfin une investigation de l'*examen* en tant que forme du pouvoir-savoir des sociétés industrielles [...].<sup>104</sup>

Sa généalogie du pouvoir des discours s'attarde en outre au pouvoir exercé dans les prisons sur le corps et sur l'âme, qui a notamment permis la constitution d'une psychologie du sujet. Foucault s'est inspiré de la présupposition nietzschéenne selon laquelle les pratiques précèdent souvent leurs théories en analysant les procédés de la société disciplinaire. Il veut retracer la vérité en tant qu'événement, qui a son lieu propre et ses promoteurs attirés. Il cherche à « [...] déjouer la tyrannie d'une vérité démonstrative cachant son socle, qui est la vérité-événement se perpétuant dans les procédures.<sup>105</sup> » C'est ainsi qu'il nous présente sa généalogie des orientations qui déterminent l'organisation de notre culture. Selon Angèle Kremer-Marietti, cela ne signifie pas « [...] que toutes les pratiques de notre culture soient des pratiques de discipline ou d'aveu, ni que toute production du savoir fonctionne immédiatement comme un effet du pouvoir. La tendance normalisatrice n'a pas réussi à totaliser toutes les pratiques.<sup>106</sup> »

D'après les professeurs Hubert Dreyfus et Paul Rabinow de l'université de Berkeley, ce qui préoccupe Foucault, « [...] c'est la manière dont l'objectivité scientifique et les intentions subjectives émergent ensemble dans un espace aménagé non pas par les individus, mais les pratiques sociales.<sup>107</sup> » Bien sûr, alors qu'il étudie le jeu des intentions et du savoir, il ne découvre aucune vérité permanente, mais, conformément à la pensée de Nietzsche, seulement que des interprétations changeantes. D'autre part, les luttes et les stratégies, où se croisent domination et soumission, ne relèvent de personne en particulier. Sur ce point, Foucault "dépsychologise" la généalogie nietzschéenne, qui tentait aussi de faire une histoire de la pratique et des significations, en

<sup>104</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, op. cit., p. 197.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>106</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 291.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 161.

considérant que les motivations psychologiques sont le résultat de stratégies anonymes plutôt qu'un principe pour l'action. La vérité se constitue alors à partir de contraintes appartenant à une société, à une certaine époque. L'espace où apparaissent les sujets et les objets, qui était déterminé dans son ouvrage *L'Archéologie du savoir* par un système de règles dont l'intelligence ne pouvait provenir que de leur propre régime, est désormais constitué par les pratiques. Avec son ouvrage *Surveiller et punir* et ensuite avec *La volonté de savoir*, Foucault s'intéressera à certains espaces où des pratiques de pouvoir s'effectuent, afin d'en comprendre la mécanique. Par la même occasion, il se questionnera sur le rôle historique et politique que jouent les sciences humaines. C'est dans ce travail d'investigation qu'il continue, en tant qu'archéologue, de repérer les discontinuités et les ruptures qui affectent les pratiques culturelles que la généalogie isole. Tout en exposant le développement discontinu des pratiques de pouvoir, il veut montrer comment ces pratiques ont pu constituer l'homme en tant qu'objet et sujet, comment elles ont pu déterminer notre conception des sciences humaines. En ce sens, tout comme l'histoire détermine l'individu moderne, l'approche herméneutique de l'histoire dépend des pratiques contemporaines. Elle reflète l'intelligence courante des objets et des actions dans le contexte significatif commun. C'est la raison pour laquelle la méthode foucauldienne consiste à révéler les règles qui déterminent le discours et à montrer comment les pratiques culturelles peuvent déterminer les individus. Foucault ne veut pas simplement ajouter une interprétation de plus, mais cherche à découvrir l'organisation des pratiques sociales de son temps.

Selon Dreyfus et Rabinow, l'interprétation « [...] ne peut venir de quelqu'un qui partage les pratiques de l'actant mais s'en distancie.<sup>108</sup> » C'est pourquoi Foucault prend ses distances par rapport aux pratiques sociales de son époque en interprétant leur cohérence. Il se distancie aussi des discours vrais en les intégrant au processus historique dans lequel les pratiques, qui sont aussi des interprétations, jouent leur rôle dans le développement de la société. Il se distancie ainsi du commentaire qui traite du sens de l'actant et, par le fait même, néglige les pratiques de pouvoir. En fait, ces « [...] pratiques incarnent une "forme de vie" historiquement constituée, pour reprendre l'expression de Wittgenstein. Cette forme de vie n'a pas d'essence, de permanence, d'unité cachée. Elle n'en possède pas moins sa cohérence propre.<sup>109</sup> » L'interprétation que fait Foucault de cette cohérence ne cherche pas à refléter le sens partagé par les actants, ni révéler un sens plus

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 184.

fondamental. Sa méthode interprétative n'est donc pas herméneutique. Elle cherche plutôt à révéler l'organisation des pratiques de pouvoir. Selon lui, « [...] le pouvoir est en réalité un ensemble de relations ouvertes, plus ou moins coordonnées (et en l'occurrence, sans doute, mal coordonnées) [...]».<sup>110</sup> Il dépend de la façon dont les technologies politiques s'insèrent et fonctionnent dans le corps social tout en créant des relations inégalitaires.

Foucault découvre, par exemple, qu'après avoir été appliqué par la bourgeoisie aux membres de sa propre classe, le bio-pouvoir s'est étendu aux classes ouvrières et est entré en vigueur dans des institutions comme l'école, l'hôpital ou la prison. La classe bourgeoise n'a certainement pas conçu cette stratégie, mais on peut dire qu'elle l'a soutenue par des « [...] campagnes de santé, la construction de cités ouvrières, de cliniques, etc. [...]».<sup>111</sup> Il est évident que localement, le pouvoir embrasse certains buts et comporte des actions conscientes qui peuvent se coordonner dans l'activité politique. Pourtant cette activité ne relève pas de la réflexion d'un sujet particulier, mais de l'entrechoquement de différents plans représentant divers intérêts, de multiples volontés dont les gestes et les conséquences demeurent pour une bonne part imprévisibles. Selon Foucault, « [...] les technologies politiques du pouvoir sont ce qui donne une forme et une orientation à ces éléments disparates.<sup>112</sup> » Cette orientation n'a pas d'existence propre; elle n'est pas un bon objet pour une théorie, mais son histoire peut s'analyser. En effet, pour lui, une théorie n'est valide que par un ensemble particulier de pratiques dont il faut rendre compte. L'analyse historique des pratiques et des technologies de pouvoir révèle une signification générale qu'il est toutefois difficile d'isoler. Malgré les complications, il demeure que les pratiques sont plus fondamentales que les théories qui ne peuvent vraiment être comprises en dehors du processus historique des changements sociaux.

Le généalogiste tente de décrire le système des relations entre divers éléments qui se rencontrent dans un milieu donné, à une certaine époque. Foucault veut ainsi clarifier les liens entre les relations de pouvoir institutionnalisées et le savoir qu'elles véhiculent, le genre d'interprétations qu'on utilise dans différentes institutions ou qu'elles contribuent à former. Il veut aussi retracer les transformations affectant différentes pratiques au cours de l'histoire et leur rôle dans la constitution du sujet. Son défi

---

<sup>110</sup> Michel Foucault, « The Confession of the Flesh », réédité dans Colin Gordon, éd., *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault, 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980, p. 199. Cité par Dreyfus et Rabinow dans *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 265.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 203. Cité par Dreyfus et Rabinow, *ibid.*, p. 267.

<sup>112</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *ibid.*, p. 269.

est de révéler la dynamique relative à des processus locaux qui, bien qu'étant distincts selon les différents domaines où ils prennent effet, se recoupent et se répètent (c'est le cas des processus liés à l'enfermement dans les prisons ou les hôpitaux psychiatriques) et, à partir de ces processus souvent mineurs, de recréer le lien avec des réalités plus générales, comme la naissance de l'âme ou de l'État moderne, démonstration qui n'est pas toujours évidente dans ses textes. Naturellement, il ne peut rendre compte de tous les processus et de tous les événements qui président à la constitution du sujet ou des institutions à une certaine époque, mais il tente néanmoins de repérer certaines lignes de force, par exemple, la série des événements concernant la transformation des techniques disciplinaires dans la société moderne.

Par ses analyses, il veut faire une généalogie du pouvoir des discours dans des institutions comme l'asile ou la prison. En l'occurrence, il tente de dépeindre le tableau dans lequel l'enfermement vient s'insérer. Il cherche par exemple à montrer comment des régularités discursives peuvent se former sous l'influence d'une loi de normalisation. C'est la raison pour laquelle il s'est intéressé aux règles de formation des discours et de leurs objets. Il cherche les causes de la transformation de ces discours ainsi que des objets qui leur correspondent au cours de l'histoire, parce « [...] qu'on ne peut pas parler à n'importe quelle époque de n'importe quoi.<sup>113</sup> » De fait, la généalogie historique se penche sur l'événement qui appartient à une série discursive dont la détermination permet de découvrir les conditions conduisant à sa manifestation. Elle ne cherche pas de lien causal entre les séries discursives, mais tente de repérer la régularité de séries homogènes d'événements discursifs et matériels constituant certains domaines d'objets et de mettre à jour leur formation discontinue, mais régulière, à partir des systèmes de contraintes que l'analyse critique permet de révéler. En effaçant les frontières entre la philosophie et l'histoire, sa méthode archéologico-généalogique découvre une agglomération d'énoncés appartenant à une époque et tente d'en révéler la configuration épistémologique. Foucault ne cherche pas à expliquer les transformations historiques; il ne fait que les décrire. Cependant, en reliant le savoir au pouvoir et plus tard, au sujet dont la constitution dépend du pouvoir et du savoir, il analyse le milieu par lequel ces changements sont possibles. Par ses descriptions du passé, il veut enfin se distancier du présent afin de pouvoir construire le futur.

---

<sup>113</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 61.



### 2.2.5 Conclusion

Avec ses analyses concernant l'ordre du discours, Foucault a voulu introduire la méthode généalogique qu'il utilise de concert avec sa méthode archéologique. Effectivement, les descriptions relatives à ces deux méthodes se complètent pour rendre compte de la façon dont les discours se constituent. Il a ainsi voulu faire le lien entre le discours et les institutions, mettre en lumière l'ordre du discours, la place qu'il occupe dans l'espace social, ainsi que le pouvoir qui le supporte et le limite. En fait, il a voulu révéler certaines procédures associées à la volonté de vérité, ce système d'exclusion vers lequel tendent les deux autres systèmes d'exclusion, tout en renforçant le premier : l'interdit relatif à la parole et le partage entre la raison et la déraison. Foucault mentionne déjà les régions où l'interdit est le plus manifeste, c'est-à-dire celle de la politique et de la sexualité, deux domaines qui feront l'objet de ses prochaines études; mais avant de les entreprendre, il tenait à introduire sa méthode généalogique tout en retraçant quelques procédures relatives aux institutions.

## CHAPITRE III

### LA GÉNÉALOGIE DU POUVOIR

#### 3.1 La généalogie du pouvoir disciplinaire

##### 3.1.1 Introduction

Foucault utilise maintenant sa méthode généalogique pour décrire les pratiques sociales dans leur pouvoir de domination sur l'individu et dans leur rôle pour la constitution du sujet dépendant du savoir et du pouvoir institutionnalisé, en l'occurrence celui du pouvoir disciplinaire dont le système de justice n'est que l'aspect le plus apparent. Il veut aussi retracer l'histoire de la naissance des prisons qui caractérisent encore aujourd'hui la justice pénale. Ceci lui permet de dépeindre le pouvoir punitif et carcéral tout en esquisant une généalogie de l'âme moderne. Il veut enfin questionner le lien entre la pénalité moderne et les sciences humaines.

##### 3.1.2 Le droit, les techniques disciplinaires et les sciences humaines

Bien que, dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault décrive parfaitement bien la méthode archéologique utilisée dans ses recherches antérieures ainsi que la généalogie des pratiques qui les accompagnent, c'est dans *Surveiller et punir* que, pour la première fois, il fait un usage systématique de sa méthode généalogique, afin de découvrir, dans la prison, les relations entre le pouvoir, le savoir et le sujet, « [...] la *forme* propre à un modèle d'organisation sociale, de connaissance, de vérité, de savoir.<sup>114</sup> » Il analyse les procédés de pouvoir qui sont distincts des mécanismes punitifs, mais qui leur sont reliés, tout en demeurant extérieurs, afin d'être en mesure de saisir la fonction sociale de la punition dans toute son extension, à partir du pouvoir-savoir jusqu'au corps des individus. Il démontre que c'est après tout au sein des autres procédés de pouvoir que les séries

---

<sup>114</sup> Lucio d'Alessandro, « La vérité et les formes juridiques », in *Michel Foucault : Trajectoires au cœur du présent*, sous la direction de Lucio D'Alessandro et Adolfo Marino, coll. L'Ouverture Philosophique, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 145.

pratiques, comme la succession des mécanismes punitifs à différentes époques, peuvent rejoindre les séries sémantiques, c'est-à-dire le sens qu'on peut leur attribuer. Pourtant, selon lui, les techniques de punition ne peuvent être considérées « [...] comme de simples conséquences de règles de droit ou comme des indicateurs de structures sociales; mais comme des techniques ayant leur spécificité dans le champ plus général des autres procédés de pouvoir.<sup>115</sup> » Dans ce réseau, le système juridique n'a pas beaucoup d'importance. Il n'est qu'un effet de surface.

En distinguant la connaissance et les pratiques, tout en les reliant dans un champ commun, Foucault veut montrer que les sciences humaines ne sont pas étrangères à l'histoire du droit pénal, que la pratique du pouvoir disciplinaire est à la fois responsable de l'humanisation moderne de la pénalité et du développement de ces nouvelles sciences qui prennent l'homme comme objet. Il cherche une matrice commune qui expliquerait le fait que la notion d'âme et tout un "savoir scientifique" ont été intégrés dans le domaine de la justice pénale avec ses pratiques. Il suggère, par exemple, que la fonction psychologique détermine aussi bien la personne du psychologue, que celle du psychiatre, du criminaliste, de l'intervenant ou même du juge, dans leur exercice du pouvoir. Il prétend en outre que l'emprisonnement devient la peine à imposer puisqu'il permet la réhabilitation du criminel par des techniques issues des sciences humaines. Dans ce contexte, le travail dans la prison permet de chasser les mauvaises pensées. De plus, l'isolement « [...] est supposé restituer au criminel une sociabilité, ou, quand il est absolu, un changement moral profond.<sup>116</sup> » Le savoir de la médecine, de la psychiatrie ou de la psychologie, s'associe à certaines techniques et thérapies issues de la pratique clinique dans le but de maîtriser la marginalité, tout en entretenant les mécanismes punitifs, comme celui de l'internement. Foucault précise qu'en fait, les sciences de l'homme « [...] ont leur matrice technique dans la minutie tatillonne et méchante des disciplines et de leurs investigations.<sup>117</sup> » La science constitue ainsi un pouvoir institutionnalisé qui impose sa vérité à la marginalité du criminel reconnue par la loi. La vérité juridique est en quelque sorte le prototype d'une vérité plus générale qui comprend les conditions de la science, de la morale, de l'économie, qui concerne « [...] la totalité de l'objet politique et social d'une époque [...].<sup>118</sup> » Il prétend que ce lien

<sup>115</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 28.

<sup>116</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et généalogie*, op. cit., p. 220.

<sup>117</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 227.

<sup>118</sup> Lucio d'Alessandro, « La vérité et les formes juridiques » in *Michel Foucault : Trajectoires au cœur du présent*, op. cit., p. 151.

entre le domaine du droit et celui des sciences humaines provient d'un changement dans la façon dont les relations de pouvoir investissent le corps. C'est la raison pour laquelle il étudie la transformation « [...] des méthodes punitives à partir d'une technologie politique du corps où pourrait se lire une histoire commune des rapports de pouvoir et des relations d'objet.<sup>119</sup> » D'après lui, tout comme les pratiques de l'enquête politico-juridique, religieuse et laïque, administrative et criminelle, ont donné naissance aux sciences de la nature, l'analyse disciplinaire liée au pouvoir punitif a engendré les sciences de l'homme. « Autre pouvoir, autre savoir.<sup>120</sup> » Ses recherches sur l'enquête médiévale ou sur l'examen moderne révèlent que ce n'est pas l'évolution d'un processus intérieur aux sciences ou une transformation préalable de la raison qui est responsable de notre manière de connaître reliée à l'accumulation du savoir, mais les conditions qui engendrent des rapports de force. Au Moyen Âge, il s'agit de la répétition persistante du litige associé au concept de preuve au sens médiéval, qui affirme la vérité, celle qu'il faut trouver et affirmer telle, en dépit de toutes les négations qu'on pourrait lui opposer. Par l'enquête, le dénouement du litige est attribué à cette vérité qui en a été la source, mais qui est établie selon des règles qui impliquent une expertise afin d'établir la preuve à partir des indices recueillis au cours de l'enquête, règles qui excluent la parole du protagoniste. Plus tard, avec la diffusion des techniques de l'examen incluant l'aveu, la parole de l'accusé sera au contraire centrale pour l'établissement de la vérité. En somme, pour Foucault, les [...] discours sont des éléments ou des blocs tactiques dans le champ des rapports de force; il peut y en avoir de différents et même de contradictoires à l'intérieur d'une même stratégie; ils peuvent au contraire circuler sans changer de forme entre des stratégies opposées.<sup>121</sup> »

Foucault a analysé les pratiques judiciaires<sup>122</sup>, en tant que pratiques historiques parmi d'autres pratiques parce qu'elles permettent de localiser l'apparition de nouvelles formes de subjectivité. Il veut montrer que le sujet se constitue par l'intermédiaire de discours qui représentent des stratégies appartenant aux pratiques sociales. Selon lui, le domaine du droit est la source d'un certain nombre de formes de vérité, parce qu'il donne lieu à des expériences particulières, qu'il permet l'émergence

<sup>119</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 28.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>121</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, coll. « Bibliothèque des histoires », NRF, Gallimard, Paris, 1976, p. 134-135.

<sup>122</sup> Voir Michel Foucault, « A verda e as formas jurídicas » (La vérité et les formes juridiques »); trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no. 16, juin 1974, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. II, 1970-1975, no. 139, p. 538-646.

de certaines règles, de certaines pratiques qui les déterminent, telles que l'enquête. Il considère que l'élément problématique dans le domaine du droit, en tant que synthèse idéale historiquement déterminée, avant même d'être une prémisse pour la résolution d'un problème, a sa propre autonomie parce qu'il permet l'apparition d'événements humains, parce qu'il contribue à donner à ces événements une forme historique, la forme dans laquelle on les "problématise" en tant que conditions d'un problème. Les procédures de contrôle qui structurent la vérité, ici, la technique de l'enquête qui l'établit, se propagent ensuite dans d'autres domaines où elles sont compatibles, la philosophie, l'économie ou les sciences naturelles au début de l'époque moderne. Le même phénomène se produit avec les pratiques de l'examen. En effet, de nouvelles sciences se sont élaborées dans un contexte où l'examen, avec les procédés d'écriture et d'enregistrement pour les fins du dossier personnel, s'intègrent dans les disciplines qui exercent leur pouvoir de contrainte sur le comportement de l'individu devenu un cas, un objet pour la connaissance et le pouvoir. Selon Foucault, ici, le

[...] cas, ce n'est plus, comme dans la casuistique ou la jurisprudence, un ensemble de circonstances qualifiant un acte et pouvant modifier l'application d'une règle, c'est l'individu tel qu'on peut le décrire, le jauger, le mesurer, le comparer à d'autres et cela dans son individualité même; et c'est aussi l'individu qu'on a à dresser ou redresser, qu'on a à classer, à normaliser, à exclure, etc.<sup>123</sup>

Dans ce contexte, l'examen devient à la fois une procédure d'objectivation et d'assujettissement de l'individu transformé en cas par l'effet du pouvoir, par la constitution du dossier qui est dorénavant lié à son existence. Enfin, le sujet de la connaissance et de l'action se constitue historiquement à travers les formes de vérité ainsi établies.

### 3.1.3 La naissance de la prison

Dans *Surveiller et punir*, Foucault introduit une technologie de l'individu, une composante du bio-pouvoir, en révélant le rapport entre la technologie disciplinaire et les sciences humaines normatives. Cette relation s'insère dans le déploiement historique d'une technologie politique du corps qui allie des rapports de pouvoir et des relations d'objet. Il expose, par exemple, différentes figures de la punition, où l'individu-objet devient un corps interdit et soumis. Il introduit aussi le modèle de

---

<sup>123</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 193.

l'examen qui « [...] devient, à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la forme de contrôle permanent de la conformité des comportements à la norme et, de cette façon, le paradigme général de fonctionnement des sciences humaines.<sup>124</sup> » Mais il s'intéresse d'abord à la torture, qui est l'instrument de répression du pouvoir royal, une mise en scène de la punition constituant la dernière étape de toute une série de procédures légales (dont la mise en accusation) qui étaient entièrement assumées par les magistrats. Il spécifie que l'établissement des preuves selon un certain code se fait en l'absence de l'accusé. On lui extorquera ensuite, par la torture, des aveux, un complément essentiel à l'information pénale constituée par l'instance officielle de production de la vérité. En outre, la douleur infligée doit être proportionnelle à la gravité du crime commis. Cette manière d'obtenir la vérité n'était pas sans failles, puisque l'accusé pouvait résister contre les autorités en clamant son innocence. Dans cette situation, le « [...] lieu de manifestation du pouvoir peut facilement devenir le lieu de l'agitation sociale, voire de la révolte.<sup>125</sup> »

Foucault révèle que dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, certains réformateurs humanistes ont voulu abandonner les violences excessives de la torture publique pour un châtiment mieux proportionné au crime. Ils justifient leur demande pour un allègement des souffrances en se basant sur la théorie du contrat social. Le crime n'est plus considéré comme une atteinte au corps et à la puissance du souverain, que l'on doit venger par une puissante démonstration du pouvoir royal de punition en faisant souffrir le corps de l'accusé. Le nouveau système, bien que plus clément, se veut être plus efficace en suscitant l'appui des citoyens qui ont accepté le contrat social et qui reconnaissent pour cette raison qu'une certaine réparation est nécessaire afin de compenser les torts subis par la société à cause du non respect de ce contrat par le criminel. Ils doivent aussi consentir au châtiment afin de dissuader les individus à enfreindre la loi et les condamnés à refaire leurs actes illégaux. Selon Angèle Kremer Marietti, cette situation fait que le « [...] sujet de droit s'efface derrière l'individu disciplinaire [...].<sup>126</sup> » Afin de pouvoir déterminer la sentence, on doit désormais mieux connaître l'individu, ses motifs, son environnement, etc. Il faut aussi classer les criminels selon le type de crime commis et constituer un code juridique par lequel chaque mal puisse trouver son remède. Cette situation crée un terrain propice au développement de divers savoirs qui considèrent

<sup>124</sup> Paolo Napoli, « Face au droit. Moments d'une expérience foucauldienne », in Michel Foucault : *Trajectoires au cœur du présent*, op. cit., p. 160.

<sup>125</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault, *un parcours philosophique*, op. cit., p. 212.

<sup>126</sup> Angèle Kremer-Marietti, Michel Foucault : *Archéologie et Généalogie*, op. cit., p. 220.

l'homme comme un objet, tout comme les techniques disciplinaires prennent les individus et leurs corps comme des objets à surveiller et à contrôler. En outre, à travers l'examen qui associe la surveillance à la sanction normalisatrice, « [...] les deux formes modernes de pouvoir et de savoir [...] »<sup>127</sup>, l'individu devient un cas documenté, dont on préserve l'histoire dans des dossiers. Avec la détention normalisatrice, la punition se fait en fonction d'une modification du comportement du corps et de l'âme par diverses techniques de savoir et de pouvoir qui s'appliquent toujours au corps, mais pas pour le faire souffrir; plutôt pour le surveiller et le dresser. Selon Foucault, la technologie disciplinaire et les réformes en vue de trouver une meilleure forme de punition sont « [...] l'expression clairement articulée de pratiques plus généralisées qui visent à discipliner les individus et les populations.<sup>128</sup> » Si les punitions sanctionnent les infractions, la conception des infractions et leur sanction nourrissent la fonction des mécanismes de la punition et les rapports de domination dans les organisations institutionnalisées. Le savoir associé à la conception moderne de la discipline, son utilisation dans les pratiques disciplinaires qui en retour contribuent à sa prolifération, sa circulation dans le système de communication, véhiculent le pouvoir des institutions et l'acceptation de nouveaux contenus de connaissance, de nouvelles vérités, établissent le droit à la domination et les exigences auxquelles il faut se soumettre.

Avec cet exemple, Foucault veut montrer que l'individu « [...] est le produit de développements stratégiques complexes dans le champ du pouvoir et de développements multiples dans celui des sciences humaines.<sup>129</sup> » Les nouvelles théories qui prennent l'homme pour objet extraient un certain nombre de caractéristiques et de propriétés, pour les lier ensuite par des lois rigides. Avec l'aide des techniques de formalisation, une science humaine accomplie pourrait peut-être se constituer, mais ce serait en ignorant le rôle des institutions, des dispositifs de pouvoir, des pratiques et du savoir qui rendent possible l'identification de ces caractéristiques et propriétés. On sait que Foucault cherche aussi à comprendre le rôle de ces sciences dans la société moderne, car selon lui, le savoir est un élément primordial dans la modification des régimes de pouvoir et de vérité. C'est ce à quoi travaille la généalogie. Selon lui, par exemple, le mécanisme disciplinaire, qui est à l'œuvre autant dans les prisons, à l'école, dans les hôpitaux ou à l'usine, s'ajuste aux individus en investissant leurs corps et

---

<sup>127</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 229.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 231.

leurs comportements à l'aide de la fiche d'identité constituée sous forme de sciences humaines. L'espace est alors quadrillé pour que chaque individu ait sa place, les uns ayant pour fonction de répartir, surveiller, former, contrôler, soumettre ou transformer les autres avec le maximum d'efficacité. Tous les comportements, tels les retards, les absences, une suspension de la tâche ou des lacunes dans son exécution, tout geste déplacé, comme les conversations inutiles ou les indécences, l'habillement inapproprié ou la coiffure excentrique et même la malpropreté, peuvent éventuellement être pénalisés. Pour Foucault, le « [...] succès de l'espace disciplinaire dépend donc de la mise en code de cette organisation "structurale".<sup>130</sup> » Les individus sont bien sûr garants du fonctionnement du pouvoir, mais l'organisation détermine la manière dont il doit fonctionner. Tout manquement au code expose l'individu à une sanction. Quant à l'examen, il exprime à la fois « [...] l'assujettissement de ceux qui sont perçus comme des objets et l'objectivation de ceux qui sont assujettis.<sup>131</sup> » Tout individu est susceptible de devenir un cas d'espèce dont il faut s'occuper d'une certaine manière. Les sciences humaines seraient nées dans ce contexte historique particulier, qui a rendu possible leur constitution. Leur objet n'est autre que l'homme assujetti qu'elles contribuent à produire.

Il faut noter toutefois que, dans son ouvrage *Surveiller et punir*, Foucault conçoit un corps qui recèle des forces, a des exigences organiques et est le lieu d'une durée autre que celle du travail qu'on lui impose et auquel il résiste en repoussant spontanément ce qui lui est incompatible. Selon lui, le « [...] corps, requis d'être docile jusque dans ses moindres opérations, oppose et montre les conditions de fonctionnement propres à un organisme.<sup>132</sup> » Le pouvoir disciplinaire n'est pas seulement corrélatif à une individualité analytique, mais aussi physique et vivante. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il adopte une nouvelle optique avec la présentation de l'ouvrage intitulé *La Vie des hommes infâmes*<sup>133</sup>, dont il rédige l'introduction, ou celui de *Herculine Barbin dite Alexina B.*, dans lesquels il met en scène une vie et un corps particuliers.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>131</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 187.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>133</sup> Voir Michel Foucault, « La Vie des hommes infâmes », in Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, 1976-1979, no. 198, p. 237-253.



### 3.1.4 Le dispositif et la norme

À la différence de l'épistémè, le dispositif réunit des pratiques discursives et non-discursives. Deleuze affirme, que les dispositifs « [...] sont des machines à faire voir et parler.<sup>134</sup> » Il veut souligner le fait que chacun des dispositifs « [...] a son régime de lumière [...]»<sup>135</sup> » faisant apparaître ou disparaître un objet, qui ne peut pas être tel qu'il est en dehors de cet éclairage spécifique qui le fait naître. Il est composé d'éléments de nature diverse, discursifs et non discursifs, tels que « [...] des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques [...].<sup>136</sup> » Dans le dispositif, il s'agit en fait du réseau que l'on peut constituer entre divers éléments à partir d'un travail de recherche "sur le terrain". Le but est de détecter les relations concrètes qui concernent un problème spécifique. Pour retrouver les liens qui unissent ces divers éléments discursifs et non-discursifs, il faut faire ressortir le rôle des discours dans les pratiques et dans leur légitimation, dans la façon dont l'institution détermine ses manières de procéder. Il faut aussi tenir compte du changement affectant le rôle de ces différents éléments. Le dispositif répond en fait à une nécessité stratégique en solutionnant un problème pressant, comme celui de l'existence d'une portion improductive de la population. On peut ainsi retracer l'histoire de la naissance de différents dispositifs de pouvoir relativement à leur finalité stratégique tout en tenant compte des effets imprévus dans le processus de leur constitution. Ces accidents de parcours entraînent des réajustements qui tiennent compte des éléments nouveaux et problématiques venant questionner la stratégie de départ, comme cela a été le cas avec la constitution du milieu délinquant consécutive à l'emprisonnement. On retrouve aussi certaines réorientations partielles qui viennent se surimposer à une première stratégie, par exemple, la légalisation de la prostitution ou la distribution de seringues aux drogués.

Parce que lié à une stratégie, le dispositif suppose une intervention dans les rapports de force appuyés et déterminés par certains savoirs. Avec cette notion de dispositif, Foucault veut englober

<sup>134</sup> Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif », in Georges Canguilhem, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe : Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988* (textes présentés par Georges Canguilhem), coll. Des Travaux, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p. 186.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>136</sup> Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault » (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar?*, *Bulletin périodique du champ freudien*, no. 10, juillet 1977, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988, op. cit.*, v. III, no. 206, p. 299.

les éléments non-discursifs échappant à l'épistémè qui serait un dispositif proprement discursif. L'histoire du dispositif se résume dans celle des régimes de visibilité pour le visible et des régimes d'énoncé pour l'énonçable. Le dispositif permet aussi de disqualifier les énoncés inacceptables pour l'institution. Il s'agit d'un système de contrainte non-discursif incluant tout comportement appris ou imposé, en fin de compte, « [...] tout le social non-discursif [...] ». <sup>137</sup> » Ainsi un mouvement révolutionnaire, un état du droit ou un genre littéraire se définissent par les régimes d'énoncés qu'ils font naître. Dans chacun de ces dispositifs, les énoncés doivent franchir une limite à partir de laquelle ils deviennent politiques, juridiques ou esthétiques. Il y a une ligne de force invisible et indicible qui relie les mots et les choses, qui opère des échanges du voir au dire en traversant les espaces du dispositif. Foucault cherche la trajectoire de cette troisième dimension de l'espace, la dimension du pouvoir intérieure au dispositif, qui se compose avec le savoir. Pour Foucault, il n'est pas important de distinguer chaque fois dans le dispositif ce qui relève du discursif ou du non-discursif, par exemple, relativement au projet de construction d'une prison, son programme architectural ou la construction elle-même. Ce qui importe c'est l'analytique du pouvoir, des rapports de force plus ou moins structurés qui forment le corps social en lien étroit avec l'énonciation de la vérité; c'est de découvrir comment des stratégies prennent effet dans les rapports de force locaux. Ce qui l'a étonné, c'était par exemple le rapport de force qui peut s'installer entre le psychiatre et son malade, rapport légitimé par le discours scientifique, ce rapport entre la raison et la folie. Il a cherché à comprendre les rapports entre les individus, les règlements, les habitudes, les contraintes ou même les violences, bref, le fonctionnement du dispositif d'internement. Il a aussi tenté

[...] de replacer cela dans l'histoire des procédés par lesquels la société moderne s'était différenciée, avait introduit des différenciations entre les individus. Que ce soit la division du travail, que ce soit les hiérarchisations sociales, cette multiplicité de niveaux qu'on trouve dans les sociétés modernes, cette atomisation aussi des individus. <sup>138</sup>

Il faut donc en plus tenir compte des rapports entre un dispositif particulier et les autres organisations qui lui sont contemporaines. On peut ainsi découvrir que le rapport de pouvoir de la médecine avec la folie est une conséquence de la médicalisation générale de l'existence à des fins de rendement

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>138</sup> Michel Foucault, « El poder, una bestia magnifica » (« Le pouvoir, une bête magnifique »); entretien avec M. Osorio), *Quadernos para el diagolo*, no. 238, 19-25 novembre 1977, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 212, p. 369.

social dans le contexte du capitalisme. Par surcroît, la médicalisation et la normalisation qui lui est associée entraînent une hiérarchisation supplémentaire des individus, à partir de ceux qui ont le plus grand potentiel de réalisations jusqu'aux plus inaptes à travailler, compte tenu des moyens disponibles pour corriger leurs lacunes. On peut rattacher l'importance qu'a prise cette normalisation à un souci de la bourgeoisie pour sa descendance. Les mêmes procédures ont ensuite été employées pour les autres classes.

Selon Foucault, l'amplification de l'intérêt pour les individus aurait plusieurs causes, par exemple, la croissance des pratiques de confession ou d'examen de conscience dans la religion chrétienne aux XVe et XVIe siècles. À cette époque, on remarque aussi un souci grandissant pour l'éducation qui se fait assez tôt dans la vie, et un peu plus tard, aux XVIe et XVIIe siècles, on assiste à une "disciplinarisation" accrue dans l'armée ou à l'école, phénomènes que Foucault attribue au développement du capitalisme, un processus complexe qui s'est organisé à partir de multiples changements. Selon lui, la société disciplinaire est surtout une société normative où le mécanisme de la discipline se généralise et s'institue. Néanmoins, cette discipline, qui prend le corps pour objet afin de le dresser, n'est pas nécessairement normative. Selon Foucault, la normalisation par le mécanisme de la discipline est plutôt caractéristique de la modernité. Cette nouvelle société disciplinaire ne se définit pas à partir de l'enfermement, mais par la création d'un espace et de techniques qui permettent de voir, d'un dispositif où l'autorité et la contrainte proviennent du regard. Quant à la norme, elle est une façon de produire la commune mesure « [...] par un pur mécanisme de réflexion du groupe sur lui-même.<sup>139</sup> » Elle permet d'identifier les déviations et d'objectiver les individus, non pas en les associant à une nature particulière, ni en les unifiant sous une catégorie, mais en les comparant. La reconnaissance de l'anormal ne fait qu'exprimer le rapport du groupe à l'individu. En effet, pour lui, le partage du normal et de l'anormal « [...] n'exprimera jamais une loi de la nature [...].<sup>140</sup> » Le savoir normatif est un savoir actuel et positif qui ne fait appel à aucun savoir prédéterminé, mais permet de rendre visible certains comportements ou discours qui individualisent tout en apportant des possibilités de comparaison. Foucault fait état de trois outils, trois façons d'utiliser la discipline en fonction de la norme : la surveillance hiérarchique, la sanction normalisatrice

<sup>139</sup> François Ewald, « Un pouvoir sans dehors », in Georges Canguilhem, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe, op. cit.*, p. 202.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 201.

et l'examen. De cette façon, « [...] la norme articule les institutions disciplinaires de production, de savoir, de richesse, de finance, les rend *interdisciplinaires*, homogénéise l'espace social si elle ne l'unifie pas.<sup>141</sup> » Il scrute ainsi le pouvoir du système médical, de l'appareil judiciaire ou plus tard du dispositif de sexualité, toute l'oppression qui s'exerce sur les individus, parallèlement aux systèmes de lois, en pénétrant l'ensemble du corps social, une combinaison de rapports de force dont le tout permet la domination d'une classe sociale ou l'ascendant d'un groupe sur un autre. Il faut spécifier que ces relations de pouvoir font elles-mêmes partie d'autres genres de relations que l'on retrouve par exemple dans l'amitié, la famille ou le couple. En définitive, le "dispositif" est « [...] une grille d'analyse construite par l'historien; mais il renvoie également aux pratiques elles-mêmes qui servent d'outil, d'appareil pour constituer et organiser les sujets.<sup>142</sup> »

### 3.1.5 Le sujet, le pouvoir et le savoir

Dans son livre *Surveiller et punir*, Foucault a aussi formulé le projet de faire une généalogie de l'âme moderne, en tant que dédoublement du corps, suscité par l'exercice d'une technologie du pouvoir sur le corps soumis du condamné, parce que cette âme est un élément dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. Selon lui, il ne faudrait pas dire que l'âme est une pure illusion, mais « [...] qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir qui s'exerce sur ceux qu'on punit [...]»<sup>143</sup> » et sur tous ceux qui y sont assujettis, que ce soit à l'école, à l'usine ou ailleurs. Elle a donc une réalité historique. D'après lui, cette « [...] âme réelle et incorporelle n'est point substance; elle est l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir, l'engrenage par lequel les relations de pouvoir donnent lieu à un savoir possible, et le savoir reconduit et renforce les effets de pouvoir.<sup>144</sup> » Elle est une référence réelle sur laquelle on a élaboré plusieurs concepts et théories. Elle devient aussi un instrument pour la maîtrise du pouvoir sur le corps. En bref, l'homme « [...] connaissable (âme, individualité, conscience, conduite, peu importe ici) est l'effet-objet de cette domination-observation.<sup>145</sup> »

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>142</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 178.

<sup>143</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 34.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 312.

Dans les institutions pénitenciaires, par exemple, les pratiques disciplinaires joignent non seulement des mécanismes de surveillance et de correction normalisatrice, mais en plus, des mécanismes d'examen exigeant l'aveu du détenu. Cette dernière pratique exige du sujet la production d'un discours de vérité sur lui-même. Elle réunit les techniques de surveillance qui aident à catégoriser les individus et les techniques de correction normalisatrices, parce que c'est à travers cette visibilité révélatrice que le regard normalisateur peut ensuite discipliner. Dans le dispositif disciplinaire de l'examen « [...] viennent se joindre la cérémonie du pouvoir et la forme de l'expérience, le déploiement de la force et l'établissement de la vérité.<sup>146</sup> » En ce sens, Foucault peut déclarer que la « [...] superposition des rapports de pouvoir et des relations de savoir prend dans l'examen tout son éclat visible.<sup>147</sup> » Le savoir et les relations de pouvoir, en question dans le dispositif disciplinaire de l'examen, on peut le constater, supposent une âme comme lieu de réception aux pratiques d'individualisation et en tant que support au savoir, ce qui est déterminant pour la forme de l'expérience et la subjectivation qui résultent de ces pratiques.

Dans ce contexte de l'enfermement, avec ses procédés disciplinaires tels que le mécanisme de l'examen, de la surveillance et de la correction, « [...] le détenu est soumis à un travail de formation de sa propre subjectivité dans lequel il doit se con-former à un modèle qui lui est proposé de l'extérieur : le dedans comme travail du dehors.<sup>148</sup> » Autour de la simple technique de l'examen se tisse un ensemble de relations de pouvoir qui engage tout un domaine de savoir. De plus, les relations de pouvoir, par ce mécanisme particulier où les questions suscitent des réponses, extraient et élaborent du savoir. La confession, qui est obtenue du détenu, construit ainsi un élément incorporel (l'âme) sur lequel s'inscrit le pouvoir. Le sujet est forcé d'être en rapport avec cette vérité par laquelle il s'individualise. Cette confession en vue d'établir la vérité est au centre des mécanismes d'individualisation reliés à l'exercice du pouvoir. Il s'agit d'une vérité qui doit être acceptée par tous, surtout par le criminel qui l'a produite, et qui doit désormais lui être assujettie, justement parce que c'est lui-même qui a avoué, même si c'est sous la torture. Foucault nous donne un autre exemple du rapport entre le sujet, le savoir et le pouvoir dans le déblocage épistémologique de la médecine, vers la fin du XVIIIe siècle, qui repose sur l'organisation de l'hôpital en tant

<sup>146</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 187.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>148</sup> Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 77.

qu'appareil pour l'examen. Dans les procédures de vérité, il mentionne la thérapie de Leuret qui faisait avouer aux malades mentaux, par la pratique systématique de la douche froide, la vérité de leur folie, ce qui constituait une étape importante de leur guérison. On s'aperçoit ici que le « [...] caractère contraignant de la vérité, n'est pas simplement une caractéristique innée mais découle de la façon dont elle s'est liée avec le sujet et de la façon dont le régime de vérité "fonctionne" et institue sa propre normativité.<sup>149</sup> » En somme, on a conçu, dans les pratiques discursives, des entités telles que la folie ou la maladie, qui ne sont ni imaginaires, ni concrètes, mais qui ont des effets dans la réalité. De la même façon, l'âme, en tant qu'élément incorporel, est apparue comme création théorique, comme résultat de pratiques discursives et a eu des effets réels sur le sujet. Tout bien considéré, ce « [...] n'est pas simplement au niveau de la conscience, des représentations et dans ce qu'on croit savoir, mais au niveau de ce qui rend possible un savoir que se fait l'investissement politique.<sup>150</sup> »

Dans l'ouvrage *Surveiller et punir*, l'étude foucauldienne de la confession comme pratique relevant du dispositif disciplinaire constitué du pouvoir et du savoir a d'abord mis en lumière l'assujettissement du sujet, « [...] du point de vue de ce que le pouvoir fait dire [...].<sup>151</sup> » Son étude de la confession, dans le cadre de la direction spirituelle des fidèles dans la religion chrétienne, fera le lien avec la généalogie du sujet de désir en s'intéressant aux « [...] effets que la production de la vérité de la part de l'individu a sur sa subjectivation.<sup>152</sup> » Plutôt que d'une production de la vérité dans le cadre des techniques de pouvoir mettant l'accent sur l'objectivation du sujet, il est question des pratiques spirituelles concernant la subjectivation. Avec cette étude, Foucault veut « [...] comprendre comment l'expérience que le sujet fait de lui-même change à partir du moment où il entre en relation avec un régime de vérité.<sup>153</sup> » Par la même occasion, il montre la relativité de la structure subjective à une forme historique de vérité et à un certain type de pouvoir. Le sujet pourra peut-être prendre un certain recul face à sa situation particulière, mais ne pourra pas vraiment se libérer de la soumission au pouvoir et à la vérité. Le problème est de comprendre comment et jusqu'où certaines notions

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>150</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 187.

<sup>151</sup> Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 87.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 97.

appartenant à un domaine particulier de savoir ou certains systèmes coercitifs liés au pouvoir déterminent la constitution du sujet.

Pour Foucault, l'individu-sujet est le résultat des processus d'assujettissement reliés à l'institution ou des processus de subjectivation librement choisis. Il faut préciser que le pouvoir dont on ne peut se libérer n'est pas uniquement une force négative, mais aussi une force féconde qui participe à la constitution de soi. D'ailleurs, selon Foucault, l'individu est toujours pris dans des situations stratégiques et donc toujours en situation de lutte stratégique contre les autres. Il a bien sûr la possibilité de changer sa situation, mais il se retrouvera automatiquement dans une autre situation stratégique. Il est impossible pour lui de se mettre en dehors d'une situation; il ne peut donc s'extraire de toute relation de pouvoir. De plus, les déplacements dans les institutions sont limités puisque les rapports stratégiques se stabilisent à l'intérieur de celles-ci. Les rapports de pouvoir deviennent rigides parce que les institutions ont une autorité sur les codes et les lois et qu'elles sont appuyées par ceux-ci. Il lui est par contre possible de résister. D'ailleurs sans résistance, il n'y a pas véritablement de rapports de pouvoir. Tout serait une question d'obéissance. La relation de pouvoir s'instaure dès que l'individu est dans une situation où il ne peut pas faire selon sa volonté. La résistance est cependant première et supérieure aux forces appartenant au processus qui mène à l'assujettissement. Elle force la transformation des rapports de pouvoir. Elle n'est pas non plus extérieure au pouvoir; elle est plutôt un élément de ce rapport stratégique, puisque pour être résistance, elle doit s'appuyer sur la situation avec laquelle elle est en lutte. Pour Foucault, c'est en définitive tout l'être social qui est concerné par ces rapports de pouvoir institutionnalisés, qui sont des rapports essentiellement sociaux.

### 3.1.6 Conclusion

Dans son ouvrage *Surveiller et punir*, Foucault prétend que la naissance du milieu carcéral dépend d'une réforme humaniste qui allie la punition à la surveillance à des fins éducatives : au lieu de châtier les corps, on redresse les âmes. Il met aussi en valeur le fait qu'à un allègement apparent de la peine correspond une progression de la répression et de la surveillance policière, ainsi qu'une meilleure adaptation des procédures disciplinaires aux résistances rencontrées. Il discerne en outre le rapport entre l'établissement de nouvelles règles sociales et l'apparition des sciences de l'homme.

Il associe alors le savoir et le pouvoir dans des pratiques sociales spécifiques qui se rapportent à l'homme. Les discours de vérité, dont il fait l'archéologie, s'appuient maintenant sur des pratiques sociales et institutionnelles, dont il fait la généalogie, en devenant des pouvoirs-savoirs. Le savoir psychologique, par exemple, sera rattaché à l'incarcération et réinséré dans le contexte politique du développement de l'économie capitaliste en Occident, en participant au pouvoir normatif. Dans ce contexte théorique, les institutions ou leurs réformes dépendent pratiques sociales qui leur sont extérieures. À ce propos, Foucault insiste évidemment sur le caractère normalisateur des pratiques disciplinaires. La vérité se réalise alors en produisant des réalités, une technologie inscrite dans des procédures d'assujettissement. Elle prend effet dans des procédés disciplinaires ou des systèmes juridiques, aussi bien que dans des pratiques ou des comportements, en produisant des sujets par des techniques de pouvoir et de vérité institutionnalisées. L'homme est présenté comme une production du système disciplinaire par le biais de techniques de domination telles que l'examen et la constitution d'un dossier, un pouvoir-savoir largement répandu dans la société moderne qui devient, sous le masque du libéralisme, une société disciplinaire. Avec la naissance de la prison il est donc question du dispositif de pouvoir disciplinaire qui dispose de stratégies particulières s'appuyant sur des savoirs sur l'homme et des relations de pouvoir. Le pouvoir dont il est question ne peut plus se réduire à un pouvoir d'interdiction ou à des luttes de classes. Il est associé à de multiples techniques qui impliquent différents savoirs, un jeu complexe d'alliances qui entraîne des effets positifs et négatifs.

## **3.2 La généalogie et la critique du pouvoir politique**

### **3.2.1 Introduction**

En plus d'établir certains rapports entre le sujet, le savoir et le pouvoir, Foucault veut questionner la prétention du pouvoir à produire et à utiliser des vérités pour gouverner, en mettant l'accent sur l'histoire de l'organisation du pouvoir politique et sur la possibilité de le critiquer. Il veut montrer que la manière de concevoir ces vérités dépend des pratiques contingentes et historiquement situées qui sont appelées à changer. En plus de relier les pratiques de domination avec les discours de vérité, il veut les intégrer dans le contexte plus global de la politique et de l'histoire. Il essaie donc non



seulement de relier les pratiques sociales avec les institutions et les discours de vérité institutionnalisés, mais aussi avec le pouvoir de l'État.

### 3.2.2 Pour une généalogie du pouvoir normatif

Selon Foucault, le pouvoir ne se résume pas à l'interdiction, à cette conception juridique, négative et plutôt formelle, qui le particularise par le fait de promulguer et de faire respecter des lois, éléments réducteurs qui ne permettent pas de saisir toutes ses relations avec la maladie, la folie, la criminalité ou la sexualité. Il explique la persistance de cette compréhension, dans des philosophies comme celle de Rousseau, par le fait que les grands systèmes politiques se sont formés par l'établissement du pouvoir royal aux dépens des pouvoirs féodaux en s'appuyant sur les institutions judiciaires, qui ont alors été renforcées pour devenir un moyen technique assurant son pouvoir. Selon lui, le pouvoir « [...] monarchique, le pouvoir de l'État est essentiellement représenté dans le droit.<sup>154</sup> » En fait, tout le système juridique dissout par la chute de l'Empire romain a été remis sur pied au milieu du Moyen Âge avec la collaboration des juristes, à la requête et au bénéfice du pouvoir royal. Ce système de droit, le système de la loi, a cependant permis à la bourgeoisie de se développer en légiférant sur les échanges économiques. Même si graduellement la société se transformait, la représentation juridique du pouvoir se maintenait, puisque cette forme de pouvoir était commune aux deux classes qui allaient s'affronter. Qui plus est, la bourgeoisie s'est servie du discours juridique pour évincer la monarchie. En effet, le cadre juridique en principe égalitaire ainsi que le régime parlementaire et représentatif ont soutenu le développement de la bourgeoisie au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à ce qu'elle devienne la classe politiquement dominante. Cependant la généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué la base réelle de cette liberté juridique. En effet, selon Foucault, la

[...] forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égaux était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micro-pouvoir essentiellement inégaux et dissymétriques que constituent les disciplines. Et si, d'une façon formelle, le régime représentatif permet que directement ou indirectement, avec ou sans relais, la volonté de tous forme l'instance fondamentale de la souveraineté, les disciplines donnent, à la base, garantie de la soumission des forces et des corps.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Michel Foucault, « As malhas do poder » (« Les mailles du pouvoir »; 1<sup>e</sup> partie; trad. P. W. Prado Jr.; conférence prononcée à la faculté de philosophie de l'université de Bahia, 1976), *Barbarie*, no. 4, été 1981, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 297, p. 185.

<sup>155</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 223.

Le droit n'est qu'un instrument partiel du pouvoir. C'est la raison pour laquelle Foucault veut se défaire de cette conception incomplète du pouvoir, qui fut développée en grande partie par l'ethnologie à la fin du XIXe siècle en assimilant les systèmes de pouvoir à des systèmes de lois ou de règles, et aussi du modèle juridique de la souveraineté qui, en plus de voir dans la loi la manifestation fondamentale de l'État, tente d'expliquer sa naissance par le transfert d'une portion des droits naturels et du pouvoir primitif du sujet. Si l'on cherche à comprendre le fonctionnement réel des mécanismes du pouvoir, il faut plutôt, selon lui, élaborer une conception de la technologie du pouvoir, découvrir comment le sujet est produit dans des rapports qui l'assujettissent, « [...] penser le pouvoir en termes de rapports de force [...] ».<sup>156</sup> D'ailleurs, on pourrait déjà trouver les éléments fondamentaux de ces mécanismes du pouvoir chez Bentham et chez Marx.

Selon Foucault, il n'y a pas de pouvoir unitaire, mais différentes formes de pouvoir, coextensives au corps social, que l'on retrouve dans des lieux ou des groupes particuliers, comme l'atelier, l'école ou l'armée, et qui ont chacune leur propre mode d'opération. L'expression "formes de pouvoir" est chez lui synonyme de "formes de domination" ou de "formes de sujétion", formes qui n'ont pas d'unité et qui doivent pour cette raison être analysées dans leurs particularités propres. Après tout, bien qu'on ne puisse se l'approprier, le pouvoir est exercé par des individus particuliers dans des situations particulières; il dépend aussi de leur façon d'agir sur d'autres individus. Pour Foucault, « [...] l'exercice du pouvoir serait une manière pour les uns de structurer le champ d'action possible des autres.<sup>157</sup> » Il s'agit d'un type d'action qui a des effets sur l'action de l'autre. Toutefois, cet autre doit demeurer sujet agissant, c'est-à-dire qu'il doit avoir des possibilités pour réagir. En conséquence, il « [...] n'est pas de pouvoir sans refus ou révolte en puissance.<sup>158</sup> » Il n'y a en réalité de pouvoir que par cette action particulière qu'est la résistance, bien qu'il se déploie à l'intérieur de structures persistantes. À cet effet, les institutions ont leur rôle à jouer en tant qu'organisations qui dérivent des relations de pouvoir tout en gardant une certaine stabilité; leurs stratégies vont habituellement dans le sens du maintien des structures existantes.

<sup>156</sup> Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *Annuaire du Collège de France*, 76<sup>e</sup> année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1975-1976, 1976, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 187, p. 125.

<sup>157</sup> Michel Foucault, « The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir »; trad. F. Durand-Bogaert), dans Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 306, p. 239.

<sup>158</sup> Michel Foucault, « "Omnes et singulatim" », loc. cit., p. 160.

D'après Foucault, il ne faut pas en rester à une conception abstraite du pouvoir, ni à une analyse des institutions et de l'État. Le concept de pouvoir sert uniquement à l'analyse de situations stratégiques concrètes pour une époque donnée. Le pouvoir s'exerce à partir d'une multitude de points singuliers en créant des relations de domination mobiles qui font partie des autres rapports, tels que les rapports économiques ou les relations sexuelles. Elles s'intègrent dans des dispositifs d'ensemble où on peut reconnaître des objectifs, sans pouvoir les associer à un sujet particulier. Le pouvoir est donc une réalité observable et critiquable, la base sur laquelle les institutions s'édifient. On pourrait d'ailleurs définir la société par l'ensemble plus ou moins coordonné des pouvoirs localisés, des institutions régionales et matérielles, des différents rapports de domination à partir desquels se sont progressivement construits les grands appareils centralisés de l'État. En outre, tous les mécanismes du pouvoir doivent être considérés comme des techniques qui ont été pensées en fonction d'une meilleure productivité. Pour Foucault, l'unité de l'État est en fin de compte secondaire par rapport à ces pouvoirs spécifiques qui le précèdent, pouvoirs qui s'inscrivent dans des mécanismes spécifiques, qui emploient des techniques particulières d'assujettissement et qui ont une histoire, c'est-à-dire qu'ils se déplacent, prennent de l'expansion, se transforment. Selon lui, privilégier « [...] l'appareil d'État, la fonction de conservation, la superstructure juridique, est, au fond, "rousseauiser" Marx. C'est le réinscrire dans la théorie bourgeoise et juridique du pouvoir.<sup>159</sup> » Pour Foucault, le droit est un instrument de pouvoir qui reproduit les rapports de domination existants; et en désignant le droit, il inclut les lois, règlements, appareils, et institutions, par lesquels s'exerce la domination dans des pratiques réelles, des techniques d'assujettissement. En fait, il cherche surtout à savoir comment les sujets sont constitués par ces procédures et techniques « [...] qui assujettissent les corps, dirigent les gestes, régissent les comportements.<sup>160</sup> » Il découvre que l'assujettissement s'exerce à travers des réseaux où les individus se relayent et dans lesquels ils subissent le pouvoir tout en l'exerçant. Ces agents du pouvoir sont politiquement nécessaires, mais ils sont aussi rentables. Pour Foucault, l'individu que l'on reconnaît dans le corps, les gestes, les discours, les désirs qui le composent est lui-même un effet et un relais du pouvoir. En effet, « [...] le pouvoir

<sup>159</sup> Michel Foucault, « Les mailles du pouvoir », *loc. cit.*, p. 189.

<sup>160</sup> Michel Foucault, « Corso del 14 gennaio 1976 » (« Cours du 14 janvier 1976 »), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no.194, p. 179.

transite par l'individu qu'il a constitué.<sup>161</sup> » Les procédures de pouvoir locales sont ensuite intégrées dans des mécanismes de plus en plus généraux touchant à l'économie et à l'organisation étatique, qui en retour investissent l'emploi localisé des technologies, en particulier dans les mécanismes d'exclusion reliés au pouvoir médical exercé sur les fous, la sexualité de l'enfant, les délinquants, et dont la bourgeoisie a tiré profit. Un pouvoir disciplinaire, relié à un pouvoir-savoir et un bio-pouvoir, s'organise ainsi par l'activité humaine qui s'inscrit dans le corps social où ces types de pouvoir s'alimentent. La modalité disciplinaire du pouvoir ne remplace pas les autres modalités, mais elle s'y insère et les transforme pour étendre leurs effets jusqu'aux espaces les moins accessibles. La genèse de la société disciplinaire implique aussi des processus à plus grande amplitude parmi lesquels elle s'insère, tels que les processus économiques, juridico-politiques ou scientifiques.

Foucault explique la transformation technologique du pouvoir en Occident par le manque d'efficacité du système mis en place par la monarchie, compte tenu du développement du capitalisme. Il y avait en effet toute une activité économique illégale qui échappait au pouvoir à partir de la fin du Moyen Âge jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. De plus, le pouvoir royal était trop gourmand dans ses impôts, ce qui nuisait au développement économique et à la classe bourgeoise. Il a donc fallu développer des mécanismes plus efficaces susceptibles de favoriser l'essor économique de la société. Ces mécanismes fonctionnent à l'aide d'une série de techniques liées à la discipline, qui ont pour but la rentabilisation sociale de l'individu. On les retrouve à partir du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans l'armée, dans les écoles ou les ateliers. Après avoir élaboré des procédures favorisant l'accumulation du capital, on a développé des manières de gérer les individus qui ont accéléré les transformations dans le domaine politique. À cet effet, Foucault constate que le rôle spécifique de la discipline est d'organiser une pluralité d'individus par diverses techniques selon trois critères propres au système politique, à cette façon moderne d'exercer le pouvoir en Occident. Premièrement, il faut gérer les populations au moindre coût; la gestion doit être économique, que ce soit monétairement ou politiquement, c'est-à-dire qu'elle doit aussi se faire discrètement afin d'entraîner le minimum de résistance. Il faut deuxièmement que les effets du pouvoir se déploient le plus complètement possible, en embrassant tout le champ social. Enfin, il faut que la croissance "économique" du pouvoir soit reliée au rendement des appareils disciplinaires (pédagogiques, militaires ou industriels)

---

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 180.

dans lesquels il manifeste son effectivité, afin de maximiser la soumission des individus au système et leur mise à profit pour la société. Tout cela va se faire dans un contexte historique précis : celui de l'explosion démographique du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'élargissement des populations nomades (une des premières visées de la discipline est de fixer les populations); celui, ensuite, de l'augmentation significative du nombre d'individus dans des groupes spécifiques, par exemple les soldats ou les élèves; il y a eu enfin une progression de l'appareil de production qu'il s'agissait de rentabiliser.

La discipline a pour but d'harmoniser ces aspects de la vie sociale, en travaillant à l'intérieur des appareils de production, en plus d'ajuster la multitude des individus à la quantité grandissante de ces appareils (production de la santé, du savoir, de la puissance militaire, etc.), ce dont ne pouvaient très bien s'acquitter les anciennes formes du pouvoir qui fonctionnaient avec des prélèvements : celui de l'argent ou des produits du commerce, de l'artisanat ou de l'agriculture; celui, aussi, du temps de travail ou des hommes, par l'imposition de corvées ou par l'enrôlement; finalement, le prélèvement des improductifs, pour les bannir ou les enfermer. Cette façon d'opérer était onéreuse et provoquait la résistance. Il fallait donc discipliner l'ensemble des forces émanant de la société, les forces provenant des individus rendus utiles par la discipline et celles provenant de la coordination des gestes en fonction de tâches stratégiquement déterminées, tout cela en utilisant comme outil la même multiplicité d'individus. Pour suffire à cette tâche, le pouvoir classe, surveille, enregistre, évalue, statue, bref, il s'agit d'un « [...] pouvoir qui objective insidieusement ceux à qui il s'applique [...] plutôt que de déployer les signes fastueux de la souveraineté.<sup>162</sup> » Ainsi, l'utilisation de la multitude grandissante des humains va de pair avec une capitalisation accrue. Le développement des techniques de production et des procédés disciplinaires sont inter-reliés, tout comme l'essor du capitalisme dépend de l'application généralisée des procédés disciplinaires par diverses institutions ou autres appareils de pouvoir, à l'image du nouveau régime politique.

Selon Foucault, la forme disciplinaire du pouvoir, à cause de sa dimension technique, n'est pas directement reliée à la structure juridico-politique de la société, mais elle n'est pas non plus totalement autonome. En effet, il affirme que

[...] le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et à travers l'organisation d'un régime de type parlementaire et

---

<sup>162</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 222.

représentatif. Mais le développement et la généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué l'autre versant, obscur, de ces processus.<sup>163</sup>

On a d'un côté une liberté formelle et juridique; de l'autre, on a la soumission aux procédés techniques du pouvoir disciplinaire. Cette modalité disciplinaire du pouvoir a grandement influé sur les structures juridiques de la société, en déterminant les mécanismes concrets du pouvoir sans égard aux normes théoriquement préalables. Foucault y voit en conséquence un contre-droit créant des rapports de sujétion, si bien que trop souvent, les procédés disciplinaires deviennent « [...] le contenu effectif et institutionnalisé des formes juridiques.<sup>164</sup> » Il pense alors surtout aux relations de pouvoir dans les prisons ou les hôpitaux psychiatriques. De toute façon, le pouvoir hiérarchise et disqualifie certains individus, selon des normes étrangères aux normes universelles par lesquelles le sujet de droit est reconnu dans le système juridique, tout en entraînant un déséquilibre définitif des relations de pouvoir. Les disciplines instaurent un lien privé inégalitaire et contraignant qui va bien au-delà du lien contractuel puisque « [...] dans l'espace et pendant le temps où elles exercent leur contrôle et font jouer les dissymétries de leur pouvoir, elles effectuent une mise en suspens, jamais totale, mais jamais annulée non plus, du droit.<sup>165</sup> »

Foucault remarque un autre genre de techniques, apparu dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle qui concerne une population composée d'êtres vivants, vieillissants et mortels. Afin d'accroître la productivité, il faut désormais s'occuper de l'ensemble des conditions de vie des citoyens. En même temps que l'on découvre les façons d'optimiser le potentiel biologique des individus en regard de la production, on développe des techniques pour dresser les corps afin de normaliser le comportement. En ce sens, le crime est davantage conçu comme une déviation par rapport à la norme, que comme une simple dérogation à la loi. Le sexe a aussi été intégré au domaine du pouvoir lorsque le corps et la vie en général sont devenus ces réalités dont il faut tenir compte dans la gestion de la population. Le sexe a bien sûr été l'objet de politiques pour favoriser la natalité, augmenter la population et ainsi la production; mais en réalité, on s'est surtout servi du sexe comme raison pour intensifier la surveillance et la discipline dans les collèges. L'élaboration de discours sur le comportement sexuel a aussi permis un certain contrôle sur les familles. Ces contrôles vont de pair avec un mode particulier

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 224.

de rationalisation de la culture et, en conséquence, de la société, rationalisation qui s'inscrit dans les expériences touchant la folie, la maladie, la criminalité ou la sexualité. Ces expériences dépendent elles-mêmes, en partie, des différentes technologies du pouvoir, des mesures d'institutionnalisation qui ont été prises pour répondre à ces différents problèmes, du genre de pouvoir exercé par la raison. Il faut noter que l'exercice du pouvoir à travers ses différents mécanismes n'est possible que grâce aux appareils qui créent le savoir, le règlent et le font circuler. Dans l'analyse du discours scientifique, c'est donc également la question des effets de pouvoir qui est soulevée : « [...] à quelle règle est-on obligé d'obéir, à une certaine époque, quand on veut tenir un discours scientifique sur la vie, sur l'histoire naturelle, sur l'économie politique?<sup>166</sup> » En effet, selon Foucault, le pouvoir n'est pas seulement à chercher du côté des formes de domination ou des systèmes locaux d'assujettissement, mais aussi du côté des dispositifs de savoir. C'est à partir de la technologie politique du corps associée au bio-pouvoir qu'il tentera de faire le lien entre le fonctionnement biologique du corps, les appareils institutionnels du pouvoir et le savoir qu'ils véhiculent.

Pour ces différentes raisons, la théorie juridico-politique de la souveraineté qui date de la réactivation du droit romain au Moyen Âge ne peut plus rendre compte de la nouvelle mécanique du pouvoir qui vise à tirer des corps un temps de travail plutôt que le produit des terres. Elle a tout de même survécu aux XVIIIe-XIXe siècles, non seulement parce qu'elle supportait les critiques contre la monarchie, mais parce qu'elle favorisait le développement d'un système de droit qui protégeait l'établissement de la société disciplinaire en masquant les techniques de domination. Ce système mettait l'accent sur la démocratisation de la souveraineté, c'est-à-dire sur les droits assurés à chacun par le droit public qui s'appuie sur la souveraineté collective, alors que cette même souveraineté était lourdement affectée par le développement des mécanismes de la contrainte disciplinaire. Aujourd'hui encore, le pouvoir s'exerce dans les limites du droit public de la souveraineté et celles des mécanismes de la discipline. Il est aussi vrai que « [...] les catégories juridiques de l'exclusion ont régulièrement leurs corrélatifs médicaux ou cliniques.<sup>167</sup> » La discipline est effectivement un pouvoir

<sup>166</sup> Michel Foucault, « Kenryoku to chi » (« Pouvoir et savoir »); entretien avec S. Hasumi enregistré à Paris le 13 octobre 1977), *Umi*, décembre 1977, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 216, p. 402.

<sup>167</sup> Michel Foucault, « Table ronde » (entretien avec J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P. Thibaud, J.-R. Tréanton, P. Virilio), *Esprit*, no. 413 : *Normalisation et Contrôle social (Pourquoi le travail social?)*, avril-mai 1972, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. II, no. 107, p. 316.

et un savoir-faire spécifique qui, bien que fonctionnant sous l'autorité du pouvoir juridique, se réfère à la norme plutôt qu'à la loi. Tout bien considéré, les pratiques de l'exclusion ne sont que l'effet des pratiques "policières"<sup>168</sup> qui furent associées au domaine juridique. Angèle Kremer-Marietti comprend aussi qu'aux « [...] disciplines appliquées envers les corps soumis, la norme garantit la matérialité effective des dispositifs et des pratiques du pouvoir juridique.<sup>169</sup> » En ce sens, la norme viendrait parachever la loi. Pour Foucault, la discipline porte néanmoins ses propres discours, ceux de la règle naturelle, de la norme se référant « [...] à un horizon théorique qui ne sera pas l'édifice du droit mais le champ des sciences humaines, et leur jurisprudence sera celle d'un savoir clinique.<sup>170</sup> » D'après lui, le fait que ces discours nés de la discipline, qui étaient à l'origine complètement différents de celui du droit public, envahissent maintenant le droit, et qu'en plus, les procédés de la normalisation se mêlent aux procédures de la loi, démontre l'émergence d'une société de normalisation. Au demeurant, l'approche psychologique n'est pas mieux fondée que l'approche juridique des phénomènes reliés à la marginalité. Les discours qui légitiment ces approches découlent d'une pratique de sélection et d'enfermement que Foucault inclut dans les pratiques "policières". En outre, la socialisation du traitement de la déviance indique le passage d'un contrôle social strictement juridique à un contrôle social qui prend davantage la forme clinique et qui diffuse la norme sans éveiller la conscience collective.

Évidemment, avec le développement de la démocratie aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, le pouvoir n'avait plus à être aussi violent, exubérant, lourd et coûteux. Par ce même mouvement de démocratisation, une place s'ouvrait pour une contribution de la nouvelle classe bourgeoise aux prises de décision, en même temps que s'organisait tout un système de formation de façon à mettre à la disposition de l'administration un type particulier d'individu. Par contre, selon Foucault, si un certain libéralisme bourgeois a été possible dans les institutions, il a fallu, en revanche, au niveau des micro-pouvoirs, « [...] un investissement beaucoup plus serré des individus, il a fallu organiser le quadrillage des corps et des comportements.<sup>171</sup> » Divers pouvoirs de normalisation sont alors

<sup>168</sup> La notion de police est entendue dans le sens que lui a donné Von Justi, c'est-à-dire celui de la gestion de la population (voir note no. 208 ci-après).

<sup>169</sup> Angèle Kremer-Marietti, « Archéologie et généalogie », *op. cit.*, p. 21.

<sup>170</sup> Michel Foucault, « Corso del 14 jennaio 1976 » (« Cours du 14 janvier 1976 »), *loc. cit.*, p. 188.

<sup>171</sup> Michel Foucault, « Sur la sellette » (entretien avec J.L. Ezine), *Les Nouvelles littéraires*, no. 2477, 17-23 mars 1975, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, *op. cit.*, v. II, no. 152, p. 722.



apparus « [...] un peu partout dans l'institution scolaire, dans l'institution pénale, dans les ateliers, dans les usines, dans les administrations, comme une sorte d'instrument général et généralement accepté, parce que scientifique, qui va permettre de dominer et d'assujettir les individus.<sup>172</sup> » Ce pouvoir disciplinaire exercé sur le corps et les gestes de chaque individu a pour but la productivité. On en a un exemple avec l'apparition du problème des vagabonds, ou d'une portion improductive de la population au XVI<sup>e</sup> siècle, qui a entraîné la promulgation d'une loi sur les pauvres et la mise en place d'une pluralité de relations de pouvoir destinées à l'encadrement de cette population, notamment à l'enfermement des malades mentaux.

Foucault tente de montrer comment ces rapports de pouvoir tirent leur origine de transformations qui leur sont extérieures, en particulier ici, qui sont liées à des processus économiques et démographiques. Selon lui, en effet, « [...] il n'y a pas de pouvoir, mais des rapports de pouvoir, qui naissent nécessairement, comme effets et conditions, d'autres processus.<sup>173</sup> » Il faut de la sorte replacer les rapports de pouvoir en perpétuelle transformation dans la série des luttes qui forment le corps social, telles que les luttes de classes. Ce pouvoir toujours changeant, qu'il ne faut pas confondre avec des institutions comme l'armée, la police ou l'administration politique, est aussi à trouver dans les instruments, les techniques qui servent à son exercice, à l'intérieur même des conflits. Il faut enfin comprendre comment les discours scientifiques, les agissements considérés comme normaux et même les comportements sexuels, sont reliés à des systèmes de pouvoir particuliers; comment aussi on peut transformer ces relations de pouvoir, comment on peut résister à ces stratégies politiques, au pouvoir de normalisation, comment on peut faire changer cet exercice du pouvoir qui n'est pas possible sans l'élaboration et la circulation des discours vrais fonctionnant à travers lui. En définitive, Foucault veut « [...] opérer une interprétation, une lecture d'un certain réel, qui soit telle que, d'un côté, cette interprétation puisse produire des effets de vérité et que, de l'autre, ces effets de vérité puissent devenir des instruments au sein de luttes possibles.<sup>174</sup> »

<sup>172</sup> Michel Foucault, « Radioscopie de Michel Foucault » (entretien avec J. Chancel, 10 mars 1975), Paris, Éd. Radio France, 3 octobre 1975, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. II, no. 161, p. 793.

<sup>173</sup> Michel Foucault, « Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici » (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques »; entretien avec P. Pasquino, février 1978, trad. C. Lazzeri), *Aut-Aut*, nos. 167-168, septembre-décembre 1978, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 238, p. 631.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 633.

Avec ces analyses, il s'agit en fait de savoir où et comment les luttes sont actuellement possibles à partir d'une mise à jour des insuffisances dans les stratégies effectives au sein des institutions et de la culture, ces deux composantes de la réalité si déterminantes pour la pensée et l'action. En effet, tout mode de vie dépend des effets de pouvoir générés par les discours vrais auxquels on est assujéti, car dans la société actuelle, « [...] la vérité fait loi [...].<sup>175</sup> » Dans cette situation où on remarque une recrudescence du pouvoir disciplinaire associé au savoir scientifique, on ne semble pas tellement pouvoir opposer le droit formel de la souveraineté, ce vieux principe bourgeois. On ne peut, selon Foucault, procéder sans cesse de cette façon pour freiner les effets du pouvoir disciplinaire, parce que le droit de la souveraineté ainsi que les mécanismes de la discipline, sont les deux éléments constitutifs des mécanismes du pouvoir dans la société actuelle. Il faut plutôt se munir d'un nouveau droit anti-disciplinaire, qui serait libéré du vieux principe de la souveraineté. Ce qu'il faut aussi questionner, c'est la prétention de cette rationalité juridique basé sur le principe de la souveraineté à saisir l'universalité. C'est en fin de compte le bien fondé de la normativité qui est remis en cause. Plutôt que de s'interroger sur les universaux que sont la souveraineté, la loi ou l'État, il faut chercher à comprendre le fonctionnement de la société à partir des pratiques concrètes. Pour Foucault, il s'agit en somme d'utiliser une méthode historico-philosophique qui implique trois niveaux d'analyse. À l'analyse archéologique qui décrit les conditions historiques permettant certaines expériences, par exemple celles de la folie, de la criminalité ou de la sexualité, s'ajoute l'analyse généalogique qui tente de saisir à partir de l' "événement", les règles selon lesquelles s'organisent les pratiques sociales, ainsi que les mécanismes de leurs transformations. En dernier lieu, l'analyse stratégique veut mettre à jour les rapports entre les sujets, les institutions, les savoirs, incluant les effets de domination et le libre choix, tout ce qu'implique l'intelligibilité de positivités comme la folie, la criminalité ou la sexualité.

### 3.2.3 La nouvelle "gouvernementalité"

Au cours de la période de démocratisation qui s'étend du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, on peut noter un retour au problème stoïcien du gouvernement de soi en plus d'une accentuation du gouvernement des âmes dans la pastorale chrétienne et du gouvernement des enfants dans la pédagogie. Ces

---

<sup>175</sup> Michel Foucault, « Corso del 14 gennaio 1976 » (« Cours du 14 janvier 1976 »), loc. cit., p. 176.

problèmes de “gouvernementalité” se posent justement au moment de la dissolution des structures féodales et la concentration des grands États territoriaux, de même qu’au moment où la réforme et la contre-réforme remettent en question la direction spirituelle en vue d’obtenir le salut. On a vu apparaître à cette même période une masse imposante de traités sur l’art de gouverner qui se dressaient contre l’ouvrage de Machiavel intitulé *Le Prince*. Effectivement, la capacité du prince à conserver sa principauté, thème central de cette œuvre de Machiavel, ne correspond pas du tout à l’art de gouverner que l’on retrouve dans les ouvrages de cette époque. Contrairement à cette théorie du gouvernement du prince, le nouvel art de gouverner s’adresse aussi bien au roi, au seigneur, au magistrat, au juge, qu’à toute autre personne ayant une responsabilité sociale. On parle tout aussi bien du gouvernement des enfants, de la famille, des âmes ou d’un ordre religieux. Le gouvernement n’est plus exclusif au prince que l’on considérait, par sa fonction, comme étant extérieur à sa principauté. Il devient une pratique disséminée dans de multiples fonctions qui font partie de la société. Foucault insiste sur la continuité que l’on signalait entre les différents types de gouvernement, le gouvernement de soi qui concerne la morale, le gouvernement de la famille qui relève de l’économie et le gouvernement de l’État que l’on associe à la politique, contrairement à la discontinuité entre le pouvoir du prince et les autres pouvoirs, qui caractérise la doctrine du Prince de Machiavel ou la théorie juridique de la souveraineté. Il y a premièrement une continuité ascendante, parce que celui qui aspire à gouverner doit d’abord savoir se gouverner et pouvoir gouverner sa famille ainsi que ses biens. Il y a aussi une continuité descendante parce que dans un État bien gouverné, les pères sont capables de gouverner leur famille et leurs biens, et chaque individu est en mesure de bien se gouverner.

Dans toute cette nouvelle littérature sur le gouvernement, l’essentiel est de trouver la façon d’introduire l’économie, dans la conduite de l’État. Au XVI<sup>e</sup> siècle, ce terme d’ “économie” désignait un type de gouvernement, le genre de rapport d’un père à sa famille et à ses biens; au XVIII<sup>e</sup> siècle, il fera plutôt référence à la sphère dans laquelle se fait l’intervention politique, sphère que l’on qualifie aujourd’hui d’économique justement à cause du développement de la science du gouvernement. Le nouveau gouvernement se fait d’abord sur les choses et non plus sur un territoire comme dans la doctrine du *Prince*. Cette ancienne conception du gouvernement sur le territoire se retrouvait également dans les théories philosophiques et juridiques du droit. C’est précisément de cette façon

que l'on définissait la souveraineté dans le droit public à partir du Moyen Âge jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Dans la nouvelle façon de gouverner,

[...] ces choses dont le gouvernement doit prendre la charge, ce sont les hommes, mais dans leurs rapports, leurs liens, leurs intrications avec ces choses que sont les richesses, les ressources, les subsistances, le territoire bien sûr, dans ses frontières, avec ses qualités, son climat, sa sécheresse, sa fertilité; ce sont les hommes dans leurs rapports avec ces autres choses que sont les coutumes, les habitudes, les manières de faire ou de penser, et, enfin, ce sont les hommes dans leurs rapports avec ces autres choses encore que peuvent être les accidents ou les malheurs, comme la famine, les épidémies, la mort.<sup>176</sup>

De même que son objet, le but du gouvernement est multiple, puisqu'il concerne une fin avantageuse pour chaque chose, alors que la fin de la souveraineté de type monarchique, le bien pour tous, n'est rien de plus que le respect de la loi, en réalité, la soumission au souverain absolu. En effet, Foucault explique que la fin de la souveraineté n'est pas dans des choses particulières, mais « [...] renvoie à l'exercice même de la souveraineté [...].<sup>177</sup> » La loi, qui était alors l'instrument majeur pour atteindre le bien commun va perdre son importance au profit de tactiques multiples proportionnées à chaque chose : production de richesses, accroissement de la population, protection de la santé, accessibilité aux biens nécessaires à la subsistance, etc. On ne cherchera plus un fondement transcendantal au pouvoir souverain, mais des principes rationnels reliés à l'existence et à la fonction réelle de l'État.

Foucault indique cependant que le développement de ce nouvel art de gouverner a été empêché par toute une série d'obstacles historiques reliés à des événements comme la guerre de Trente Ans ou la crise de subsistance, alors qu'une période florissante aurait été nécessaire. De plus, le mercantilisme aurait tenté d'introduire les principes rationnels du gouvernement dans l'exercice du pouvoir, mais « [...] à l'intérieur d'une structure institutionnelle et mentale de souveraineté qui le bloquait.<sup>178</sup> » On avait d'une part le carcan abstrait et rigide de la souveraineté et d'autre part la référence au modèle insuffisant de la famille. Un dégagement s'est tout de même effectué à la faveur

<sup>176</sup> Michel Foucault, « La "governmentalita" » (« La "gouvernementalité" »; cours du Collège de France, année 1977-1978 : « Sécurité, territoire et population », 4<sup>e</sup> leçon, 1<sup>er</sup> février 1978), *Aut-Aut*, nos. 167-168, septembre-décembre 1978, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, v. III, op. cit., no. 239, p. 643-644.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 645.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 649.

d'une augmentation de la production agricole qui a injecté des sommes importantes dans l'économie tout en entraînant une poussée démographique et l'apparition de problèmes reliés à la population que la science du gouvernement aidait à identifier et à solutionner tout en se raffinant elle-même en faisant face à ces nouveaux défis. Les phénomènes attribuables à la population ont grandement aidé à penser le gouvernement en dehors d'une pensée juridique liée à l'idée de souveraineté et à abandonner le modèle de la famille, parce qu'ils ont des effets spécifiques, tels que les épidémies ou l'accumulation des richesses relatives aux mutations dans le monde du travail et aux activités propres de la population, des réalités qui ne peuvent se comparer à la vie familiale et ne peuvent être gérés dans le cadre strict du fonctionnement de la souveraineté. La famille sera plutôt un instrument pour influencer les agissements de la population relativement à la consommation, à la sexualité ou à la démographie, alors que l'objet du gouvernement sera la population, et son but, la santé, la richesse, bref, les conditions de vie de cette population, d'où le développement d'un nouvel art et de nouvelles techniques afin d'y parvenir, bref de la science politique. En somme, pour Foucault, l'apparition de ce savoir concernant le gouvernement qui tient compte de l'économie politique, dépend de la prise en charge des phénomènes touchant à la population.

Cependant, cette façon de gouverner, même en étant parvenu au seuil d'une science politique, n'a aucunement fait disparaître le problème du fondement de la souveraineté, on le constate avec la parution du *Contrat social* de Rousseau, ni freiné l'essor de la discipline. Ces dimensions seront tout simplement associées à la nouvelle "gouvernementalité" qui concerne directement la population. Cette "gouvernementalité" comprend les institutions, l'ensemble des procédés et techniques, ainsi que le type de savoir qui permettent l'exercice d'un nouveau genre de pouvoir ayant pour objet la population. Selon Foucault, la "gouvernementalité" est, « [...] le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XVe et XVIe siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit "gouvernementalisé".<sup>179</sup> » J. M. Auzias précise que, pour Foucault, « [...] la gouvernementalité est première et l'État vient ensuite.<sup>180</sup> »

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 655.

<sup>180</sup> Jean-Marie Auzias, « Les gisants et les pleureuses : Pour un tombeau de Michel Foucault », *Rev. Int. Phil.*, vol.44, no. 173, 1990, p. 266.

### 3.2.4 La raison politique

L'essor de la technologie politique va de pair avec un certain type de rationalité dont l'origine est ancienne. Parallèlement à la centralisation de l'État dans les sociétés modernes, se sont développées des techniques de pouvoir qui s'adressent directement aux individus dans le but de contrôler leurs conduites et qui s'inspirent, selon Foucault, du pouvoir pastoral. Ce type de pouvoir, essentiel à la pensée chrétienne, requiert une technologie qui vise la direction morale et spirituelle des individus. Cette technologie a aussi modifié les rapports sociaux et la structure de la société antique. Platon avait pourtant longuement traité de cette idée d'un pouvoir pastoral dans *Le politique*, mais le pouvoir pastoral chrétien ne porte que sur la vie individuelle, alors que le problème politique chez Platon était celui de l'unité de la cité. Le citoyen grec était complètement soumis à la loi de la cité, tandis que dans la pensée chrétienne, le croyant doit d'abord obéir à son pasteur. En revanche, le pasteur doit connaître chacune de ses brebis. La pratique de ce pastoral, bien que différent du gouvernement de la cité grecque, s'appuie sur l'examen de conscience et la direction spirituelle, deux techniques qui proviennent des philosophies de la Grèce antique. Une des grandes particularités des États modernes consiste à marier ces deux façons de gouverner les individus, le gouvernement par la loi et le gouvernement de type pastoral qui s'inscrivent dans les structures du pouvoir associées à une certaine forme de savoir. Le gouvernement pastoral était certainement bien vivant dans l'église médiévale, mais la société de type féodal favorisant la croissance de liens personnels éloignait les communautés du pastoral. Ce gouvernement est plutôt une expérience urbaine, favorisée, donc, par l'économie urbaine, l'enrichissement collectif et la croissance de la culture, aussi bien celle du pasteur que celle des fidèles.

Dans les sociétés occidentales modernes, la rationalité du pouvoir d'État est parfaitement consciente et s'est exprimée au sein de deux doctrines spécifiques : la "raison d'État", qui traite de la rationalité dans l'art moderne de gouverner, et la "théorie de la police", qui s'intéresse à cette portion du gouvernement propre aux États modernes, c'est-à-dire "la police", une technique où les hommes sont pris en charge aussi bien dans leurs rapports aux choses que dans leur façon de vivre, en incluant les maladies qui les guettent et les accidents possibles. La raison d'État comme art de gouverner a surtout en vue l'accroissement de la puissance de l'État en s'appuyant sur la "statistique

politique", c'est-à-dire sur la connaissance de ses forces, alors que, selon De Lamare<sup>181</sup>, la "police" aurait comme fonction de protéger la vie, de gérer les rapports sociaux et de concourir au bonheur des hommes. En fait, selon Von Justi<sup>182</sup>, c'est la "police", en tant que technique, qui permet l'accroissement réel du pouvoir de l'État. Comparativement à De Lamare, il insiste davantage sur cette idée de population en tant que groupe d'individus vivants faisant l'objet de la "police".

### 3.2.5 La naissance du bio-pouvoir

Le bio-pouvoir s'organise autour de deux objets : la population et le corps. Il y a évidemment un intérêt politique à maîtriser certains processus biologiques chez les êtres humains et à dresser les corps pour qu'ils soient dociles et productifs. Selon Foucault, la technologie politique aurait précédé et favorisé le développement de l'économie capitaliste, en France du moins. Il a finement analysé cette nouvelle technologie et le genre de rationalité qui l'accompagne. Après avoir expliqué la conception de Saint-Thomas d'Aquin qui, s'inspirant d'Aristote, considérait la politique comme un art au service d'un ordre de la vertu, de la justice et du bien-être des individus, il présente la conception de Machiavel, pour qui le but de la politique est le pouvoir du prince sans égard aux valeurs attachées au bonheur des hommes. Cette évolution discontinue de la pensée politique s'achève avec la théorie de la raison d'État qui s'oppose à la conception de Machiavel. Le but de la politique devient l'État, sans considération pour les princes qui se succèdent. La rationalité tend alors à soumettre le corps afin d'accroître le pouvoir de l'État. Dans cette nouvelle perspective, le bien-être des individus est de nouveau important, mais uniquement pour maintenir la force de l'État. Pour cette raison, l'individu intéresse autant la politique que la science qui s'associe aux structures du pouvoir. Le savoir technique et administratif prend le pas sur le discours juridique ayant en vue la justice, le "Bien" ou la loi naturelle. Le contrôle du corps et celui de l'espèce, qui s'étaient développés indépendamment l'un de l'autre au XVIII<sup>e</sup> siècle, se réunissent au XIX<sup>e</sup> dans le bio-pouvoir et sa préoccupation pour le sexe qui s'étend à toute la population. Le droit est tout de même préservé parce qu'on lui donne le rôle de minimiser les effets négatifs du foisonnement de nouveaux micro-pouvoirs en recodant leur technologie dans les formes du droit. Selon Foucault, c'est bien cette

<sup>181</sup> N. de Lamare est un administrateur qui a fait la compilation des règlements de police de tout le royaume et en a esquissé une conception générale. Voir son *Traité de la police*, Jean Cot, Paris, 1705.

<sup>182</sup> Voir J. H. Gottlobs von Justi, *Grundsätze der Policy-Wissenschaft*, Göttingen, A. Van den Hoecks, 1756 (*Éléments généraux de police*, trad. M. Einous, Paris, Rozer, 1769).

nouvelle rationalité qui, tenant compte de tout ce qui peut toucher à l'État, sa population ou ses ressources, permet le développement des sciences humaines.

### 3.2.6 Le pouvoir, le savoir et la vérité

La production de la vérité dépend de la façon dont elle est reçue socialement. Toute société a une manière de reconnaître les énoncés vrais et l'intérêt de Foucault se porte justement sur le fonctionnement pratique de cette vérité. Selon lui, « [...] en croyant chercher la vérité des choses, les hommes n'arrivent qu'à se fixer les règles selon lesquelles on sera réputé dire vrai ou faux.<sup>183</sup> » L'histoire de la vérité n'est alors que l'histoire des luttes entre des hommes pour la reconnaissance d'un certain genre de discours et l'établissement des règles auxquelles il doit répondre. Dans une société comme la nôtre, cette vérité provient surtout des institutions qui engendrent le discours scientifique. Un privilège est aussi accordé à certains individus pour qu'ils les approuvent. Elle est largement diffusée par les instances de l'éducation ou de l'information, mais aussi contrôlée et renforcée par certains appareils politiques ou économiques tels que l'université, les médias et les maisons d'édition. Tout le savoir se forme en s'appuyant sur un système de communication et d'accumulation du savoir, qui est encore une forme de pouvoir intimement liée aux autres formes de pouvoir que sont le savoir et l'État. La vérité est en quelque sorte incitée, puisqu'on en a besoin pour la production économique ou le pouvoir politique, pour faire fonctionner la société. Il est donc compréhensible que l'on retrouve des luttes la concernant, si l'on considère son statut ou son rôle dans l'économie et la politique. En fait, toute forme de pensée est attachée à la société, à la politique, à l'économie et à l'histoire. Les vérités peuvent donc être critiquées et renversées.

Selon Foucault, on ne peut disjoindre la production de la vérité des mécanismes du pouvoir qui la supporte et l'incite, ni des effets de pouvoir contraignants qui lui sont reliés. Selon lui, le « [...] pouvoir est quelque chose qui opère à travers le discours, puisque le discours est lui-même un élément dans un dispositif stratégique de relations de pouvoir.<sup>184</sup> » Ce qu'il tente de discerner, ce sont exactement ces rapports entre le savoir ou ce regard sur les choses que l'on appelle vérité, et le

<sup>183</sup> Paul Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, no.471-473, août-septembre 1986, p. 935.

<sup>184</sup> Michel Foucault, « Dialogue on power » (« Dialogue sur le pouvoir »; entretien avec des étudiants de Los Angeles; trad. F. Durand-Bogaert), dans Wade (S.), éd., *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 221, p. 465.



pouvoir, avec ses différentes techniques, c'est-à-dire le réseau des relations dans lesquelles chacun s'inscrit, les stratégies locales qui supportent la structure d'État. Il s'intéresse par exemple à l'enquête qui permet à la fois la constitution des sciences de la nature ou des savoirs empiriques et le rétablissement des événements, des faits, des droits ou des propriétés. Il explique aussi, avec la notion d'examen, la constitution des sciences humaines et la manière d'introduire ou de maintenir la norme et l'exclusion. Il ne s'intéresse pas à la vérité pour elle-même, mais tente de trouver des façons d'analyser la réalité et d'intervenir politiquement dans le contexte actuel, car pour lui, le discours est un événement politique qui a une fonction, qui véhicule un pouvoir de résistance. Il s'agit aussi de fixer les rapports entre ces événements discursifs et d'autres événements qui concernent l'économie, la politique ou les institutions pour enfin découvrir la fonction stratégique de certains événements discursifs dans un système de pouvoir particulier, comme le système politique. Cette conception replace forcément ses analyses dans la dimension de l'histoire.

Par exemple, en révélant l'évolution de l'enquête au cours du Moyen Âge dans son rapport avec la pratique pénale et les pratiques scientifiques, il relie certaines transformations à la naissance de l'État moderne, qui s'accapare toujours davantage la gestion de la justice pénale en prenant l'exemple de la gestion et du contrôle de l'Église; il les relie à l'établissement de ces sociétés qui utilisent « [...] selon des formes de plus en plus complexes mais toutes dérivées du même modèle, l'extraction, le déplacement, le cumul du savoir.<sup>185</sup> » Avec ses enquêtes historiques sur l'examen, il révélera l'émergence d'un nouveau pouvoir-savoir associé à la mise en place de l'appareil "policié" qui surveille les populations, tout en pratiquant l'enfermement. Ce nouveau rôle du pouvoir ainsi que la majorité de ses fonctions sont diffusés à travers le savoir, celui de la science et de la technologie. Selon Foucault, le réseau du savoir est essentiel au fonctionnement des mécanismes particuliers du pouvoir, mais il le masque. Il démontre aussi que les manières d'agir sont reliées à des façons de penser ancrées à la tradition culturelle. Ils sont alors plus facilement acceptés. Il fait enfin ressortir le fait que des individus peuvent réagir différemment à une même situation, compte tenu des modèles effectifs pour une époque donnée, ceux qui établissent la vérité, le pouvoir et soi-même; entre autres, ils peuvent résister aux effets de pouvoir. Évidemment, les intellectuels ont une contribution à faire en

---

<sup>185</sup> Michel Foucault, « Théories et institutions pénales », *Annuaire du Collège de France*, 72<sup>e</sup> année, *Histoire des systèmes de pensée, année 171-1972*, 1972, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. II, no. 115, p. 391.

diffusant des informations restées secrètes, en élaborant une analyse critique qui contribuera à exercer un certain contrôle sur la fonction et les mécanismes du pouvoir.

### 3.2.7 La critique et l'*Aufklärung*

L'attitude critique est une certaine forme de rapport à soi, aux autres et au monde en général qui s'est répandu en Occident à partir des XVe-XVIe siècles. La première critique est celle qui a rapport à l'Écriture. Elle s'est ensuite dispersée sans avoir d'unité, n'étant qu'une fonction sous la dépendance des multiples savoirs positifs. Selon Foucault, elle s'est d'abord développée en réaction avec l'art de gouverner qui avait été introduit par la pastorale chrétienne. L'église exhortait ses fidèles à se laisser conduire jusqu'au salut dans un rapport d'obéissance complet où chacune de leurs actions devait être soumise aux règles de la direction spirituelle. En conséquence, il s'est développé une nouvelle manière de se connaître, très "individualisante", tout à fait différente de celle que l'on retrouve dans l'Antiquité, sans compter la soumission aux dogmes. Cet art de gouverner, d'abord limité au Moyen Âge à la vie monastique et conventuelle, s'est rapidement étendu à l'intérieur de la société civile dans différentes sphères telles que l'école, la famille, l'armée. Il s'applique au corps propre et à l'esprit de chacun. Cette "gouvernementalisation" élargie, réunissant divers arts de gouverner, a entraîné une certaine défiance qui s'est concrétisée dans l'attitude critique, une attitude morale et politique, une nouvelle façon de s'exprimer consistant à remettre en question les nouvelles formes de gouvernement, à tenter de les atténuer ou de s'en libérer. On a par exemple résisté à l'obéissance en invoquant l'injustice des lois, en faisant intervenir le droit naturel pour tenter de circonscrire et de restreindre le droit de gouverner, ou tout simplement en refusant les vérités transmises par les autorités, n'acceptant que ce que l'on considère soi-même être juste et raisonnable. Conformément à cette tendance, l'*Aufklärung* se caractérise, non pas simplement par un processus d'émancipation, par un appel au courage et à la résistance, mais aussi par la "critique" qui accompagne et nourrit cette attitude soupçonneuse devant les manifestations du pouvoir dominant. Pour Foucault, critiquer c'est « [...] interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité [...].<sup>186</sup> » De plus, en résistant à la "gouvernementalisation" et ses effets de pouvoir, en questionnant les vérités véhiculées par diverses autorités, bref, en réfléchissant

---

<sup>186</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique? [critique et *Aufklärung*] », Bulletin de la Société française de Philosophie, v. 84, no. 2, 1990, p. 39.

pour vaincre l'assujettissement, la critique a participé à l'évolution de l'étude des textes, de la réflexion juridique et méthodologique, tout en favorisant l'autonomie du sujet face à un système de normalisation. Pour Foucault, l'événement marquant de cette attitude critique, que Kant relie à l'*Aufklärung*, est certainement l'émergence du problème des limites de la connaissance, des limites qu'il faut en quelque sorte imposer au mouvement général de l'*Aufklärung*; il faut toutefois chercher l'origine de cette attitude critique dans l'attitude religieuse et spirituelle de la dernière moitié du Moyen Âge, à l'époque où on se questionne sur la légitimité du pouvoir pastoral, où se prépare la Réforme.

Selon Kant, la critique doit fixer les limites de la connaissance et établir le principe de l'autonomie, afin de pouvoir transformer l'état de soumission en le fondant sur ce principe de liberté. C'est dans ce nouveau projet philosophique qu'il entend concrétiser et renouveler le courage de la vérité suscité par l'*Aufklärung*. Il a ainsi introduit une rupture par rapport à l'*Aufklärung*, qui consiste à analyser les manières de connaître au cours de l'histoire et de questionner leur légitimité. On peut certainement constater l'importance de cette nouvelle attitude critique pour le questionnement philosophique aux XIXe et XXe siècles. Selon Foucault, le ferment et le noyau de la critique se trouvent dans les relations entre le sujet, le pouvoir et la vérité. Il signale que le succès de cette entreprise a été favorisé en premier lieu par le positivisme scientifique qui a tout de même adopté une attitude critique face aux résultats des recherches en sciences dans les différents domaines de la vie; ensuite, par la rationalisation importante de l'économie et de la société, entreprise par le système étatique; finalement, par l'ensemble des relations entre la science positiviste et le développement de l'État qui se manifeste dans l'accroissement des moyens de production et le développement de toute une série de techniques pour l'exercice du pouvoir. Il fait aussi remarquer que la forme de rationalité propre à l'Occident a certes contribué à son succès économique et culturel, mais que les procédures et les techniques qui l'accompagnent, avec leurs effets de pouvoir, ont entraîné une forme de domination qui sape la liberté promise par l'*Aufklärung*. Le savoir ne garantit pas la libération des populations. L'asservissement demeure toujours un problème pour les sociétés modernes. Il est donc nécessaire de comprendre les rouages des régimes actuels, y compris leurs transformations, afin d'éviter les mystifications et de favoriser la changement.

Le questionnement critique sur l'actualité va prendre un ton de méfiance envers la démesure du pouvoir et la rationalité avec laquelle il se légitime, à cause de laquelle, peut-être aussi, il devient si excessif. On voit apparaître, par exemple, surtout en Allemagne, de la gauche hégélienne jusqu'à l'École de Francfort, une critique de l'objectivisme, du positivisme, de la rationalisation et de la technicisation, en ce qui concerne la domination dans les sociétés modernes. Émerge finalement en France, après Husserl, avec la question des rapports de la connaissance à la technique, et Max Weber, avec le problème de la rationalisation de la pensée et de la société, cette question de la constitution du sens sous la pression des structures qui ont fait écho à la rationalisation massive des organisations de l'État, des pratiques économiques et des rapports sociaux. Le questionnement de Foucault sur le rôle du savoir et ses effets de vérité ou de pouvoir dans l'exercice du gouvernement, incluant les techniques d'assujettissement, s'inscrit dans le même mouvement critique. En ce sens, il est tout à fait moderne. Après tout, l'esprit de cette attitude moderne que l'on caractérise par la critique ne concorde pas avec une acceptation inconditionnelle de la tradition. Les courants de pensée que l'on qualifie de post-modernes ou de contre-modernes devraient même être inclus dans la modernité. Selon Philippe Hauser, *l'Aufklärung*, « [...] comme modernité critique, implique son propre dépassement, son retournement.<sup>187</sup> » En effet, la critique doit aussi se poser comme problème et entraîner une réactualisation de l'attitude suspicieuse face au savoir qui se prétend universel dans le but de permettre la transgression, le renouvellement de l'activité critique de la pensée, la possibilité de se déprendre de soi pour penser autrement. Voilà en quoi, selon Foucault, nous sommes toujours modernes. On peut ajouter, pour donner un exemple concret de notre modernité, que le fonctionnement actuel de l'institution psychiatrique est associé à l'histoire de la façon dont les discours de vérité sur la folie ont pris naissance aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ainsi qu'aux formes de pouvoir qui s'étaient établies à cette époque et qui ont exercé leur influence. Il serait par exemple impossible de soutenir l'idée que les institutions actuelles du système pénal n'ont pas de liens avec le système des punitions qui a été établi au XVIII<sup>e</sup> siècle, puisqu'elles sont encore fortement caractérisées par lui. Selon Foucault, on ne peut donc pas encore parler de post-modernité.

---

<sup>187</sup> Philippe Hauser, « Foucault et la critique », in *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir : Études transeuropéennes*, collectif sous la direction de Alain Brossat, coll. « Forum de l'I.F.R.A.S. », dirigée par Paul-Élie Levy et Christiane Riboni, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, 1994, p. 29.

### 3.2.8 La modernité et la post-modernité

À ce sujet, il faut mentionner que Foucault ne connaît pas de problème commun aux philosophes dits post-modernes, auxquels il serait lui-même associé, comme Habermas, Derrida ou Bataille. Il comprend que certains penseurs que l'on a surnommés, peut-être à tort, "structuralistes", veulent repenser la question du sujet afin de court-circuiter la fonction fondatrice du sujet des phénoménologues. Il rejette par contre l'idée, associée au mouvement supposé être post-moderne, selon laquelle la raison n'est qu'une forme historique de la volonté de savoir qui est sur le point de s'effondrer et qu'il faut maintenant faire éclater (la post-modernité étant justement définie par l'éclatement de la raison). Certains penseurs qui s'opposent aux idées doctrinales provenant du début de l'époque moderne peuvent bien se réclamer d'une nouvelle pensée; mais, avant de déclarer l'avènement d'une nouvelle époque et d'une nouvelle forme de pensée, il faudrait peut-être s'entendre sur ce qui caractérise la modernité, ce qui est loin d'être fait. La définition d'une post-modernité n'aurait peut-être comme seul effet que de limiter l'acception du mot moderne. Foucault refuse aussi d'identifier la raison aux formes de rationalité qui ont été dominantes au cours de l'histoire. Pour lui, « [...] aucune forme donnée de rationalité n'est la raison.<sup>188</sup> » Il ne voit d'ailleurs pas pourquoi les formes de rationalité dominantes de notre époque dans les types de savoir, les formes de technique et les modalités de gouvernement ou de domination, domaines où la rationalité est largement appliquée, seraient sur le point de s'effondrer (Foucault laisse volontairement de côté le problème de l'art qui comporte ses difficultés propres). Il anticipe certes des transformations, il y en a toujours eu. D'autres formes de rationalité vont assurément éclore. La raison n'est donc pas un récit terminé, comme semblent le croire ceux qui se réclament de la post-modernité. Il faut selon lui se méfier de l'attitude qui cherche à tout prix à trouver dans le moment présent, celui de la rupture définitive, de l'accomplissement total ou de la renaissance. Le moment présent mérite d'être analysé, parce que, même s'il est un peu comme les autres, il n'est jamais identique aux autres. En outre, cette analyse ne caractérise pas seulement ce que l'on est, mais en dévoilant certaines fragilités, elle permet d'identifier l'espace d'un changement possible. La description critique doit donc être sensible

---

<sup>188</sup> Michel Foucault, « Structuralism and Post-Structuralism » (« Structuralisme et poststructuralisme »; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no. 55, printemps 1983, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 330, p. 447.

à ces espaces de liberté concrète, ces espaces de possibles transformations. Pour Foucault, il est possible de transformer une forme de rationalité, si on sait toutefois comment elle a été formée.

La généalogie historique montre qu'on peut faire l'histoire des évidences appartenant aux diverses formes de rationalité qui se sont succédées à différentes époques, qu'on peut par surcroît découvrir les réseaux des pratiques contingentes où elles ont pris forme. En effet, les formes de rationalité que l'on retrouve dans la connaissance ou la technique sont liées à d'autres formes de rationalité utilisées dans le processus de domination et doivent pour cette raison faire l'objet d'une analytique du pouvoir. Par contre, même s'il y a des échanges entre ces formes de rationalité, elles demeurent distinctes. En outre, il n'y a pas de loi générale régissant ces rapports. Ils sont plutôt la résultante du hasard des contingences. En fait, la rationalité qui préside aux relations de pouvoir ne provient pas d'un pouvoir unique qui s'imposerait à l'ensemble du corps social. Les relations de pouvoir que l'on retrouve par exemple dans les familles, les hôpitaux ou les prisons ont chacune leurs formes spécifiques de rationalité et aussi des formes communes. Par exemple, la rationalité qui règle le rapport du médecin à ses patients n'est pas la même que celle qui règle le rapport des administrations hospitalières à leurs employés, ni la même que celle du gouvernement de l'État dans son rapport aux institutions, même si elles ont des points en commun. Cependant, malgré qu'il s'agisse d'un champ complexe d'analyse, les relations de pouvoir constituent un élément déterminant pour comprendre comment se fait le lien entre la réflexivité du sujet et le discours de vérité. En effet, pour Foucault, l'analyse des phénomènes de pouvoir est liée au dire vrai sur soi. C'est ce qu'il a démontré dans ses analyses des relations de pouvoir dans les institutions d'enfermement. Il était aussi question à ce moment de la constitution de la réflexivité de soi sur soi et du discours de vérité qui lui est relié.

### 3.2.9 La critique, le pouvoir et le savoir

Vers le milieu des années soixante, une critique s'est effectuée grâce à l'émergence de savoirs locaux, un savoir disqualifié parce qu'il n'avait pas le niveau de scientificité exigé, comme celui du malade psychiatisé ou de l'infirmier. Ce savoir a été combiné à des contenus de connaissance historique, « [...] ces blocs de savoir qui étaient présents et masqués à l'intérieur des ensembles fonctionnels et systématiques, et que la critique a pu faire réapparaître par les moyens, bien entendu,

de l'érudition.<sup>189</sup> » Dans ces deux types de savoir, le savoir disqualifié et le savoir de l'érudition, il est question des luttes comme celles associées à la vie dans l'asile ou dans la prison. Elles ont émergé des organisations systématiques ou des aménagements fonctionnels qui les dissimulaient, grâce à la généalogie qui réunit le savoir de l'érudition et le savoir des gens, permettant ainsi la reconstitution historique des combats. Ce savoir historique des combats peut ensuite être employé dans les tactiques actuelles. Voilà comment Foucault a conçu provisoirement sa méthode généalogique. Il ne s'agit pas d'opposer à des théories abstraites les faits concrets de l'empirisme. Il s'agit d'opposer des savoirs locaux, associés à une érudition historique, aux théories unificatrices qui les recouvrent, sous prétexte de détenir la vérité. Selon lui, ces savoir locaux ne s'opposent pas tant aux contenus, méthodes ou concepts des sciences, mais surtout à leurs effets de pouvoir centralisateurs liés aux institutions et au fonctionnement de ces discours ayant atteint le seuil de la scientificité. En effet, tout discours institutionnalisé et soi-disant scientifique a des effets de savoir et de pouvoir disqualifiant d'autres discours, qui ne peuvent en conséquence avoir les mêmes privilèges, les mêmes visées, le même rôle dans la hiérarchie du pouvoir. En bref, l'archéologie analyse des discours locaux assujettis et la généalogie oppose les savoirs "désassujettis" qui s'y découvrent, aux savoirs institutionnalisés qui se prétendent scientifiques, ceux qui exercent le pouvoir, en dévoilant les conditions de leur assujettissement. Selon Foucault, en effet, la critique réside d'abord dans la prise de conscience des savoirs marginalisés et de la pensée sur laquelle s'appuient les pratiques socialement admises. En somme, la « [...] critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer [...].<sup>190</sup> »

Selon Foucault, il faut redonner son importance au rôle de la pensée dans les rapports entre humains ou dans les habitudes de vie. Tout renouvellement des façons de vivre qui s'inscrit dans un même mode de pensée demeure superficiel. En effet, la pensée doit se pencher sur elle-même afin de préparer de nouveaux modes de pensée et d'action, sinon les tentatives de réforme s'inscriront toujours dans les institutions en place et les manières d'agir reconnues. Les rapports stratégiques demeurent transformables en autant que les intervenants aient le courage de s'impliquer. Il ne

<sup>189</sup> Michel Foucault, « Corso del 7 gennaio 1976 » (« Cours du 7 janvier 1976 »), dans Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfisica del potere : interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 193, p. 164.

<sup>190</sup> Michel Foucault, « Est-il donc important de penser ? » (entretien avec D. Éribon), *Libération*, no. 15, 30-31 mai 1981, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 296, p. 180.

faudrait toutefois pas oublier de poser la question des effets historiques de l'utilisation de la raison sur la vie de tous les jours, des inconvénients qu'elle peut engendrer. Foucault rappelle que « [...] le racisme fut formulé sur la base de la rationalité flamboyante du darwinisme social, qui devint ainsi l'un des ingrédients les plus durables et les plus persistants du nazisme.<sup>191</sup> » On a compris qu'il s'agissait d'un irréalisme déguisé. Il faut donc mettre à jour les mécanismes à l'œuvre dans les dispositifs du pouvoir, leurs effets de pouvoir ainsi que les relations entre ces dispositifs exerçant leur pouvoir dans divers domaines de la vie sociale, tel le dispositif de l'internement. Il faut non seulement se questionner sur les effets, mais aussi sur la fin et les moyens employés dans les diverses pratiques, comme celle de la punition légale. Il faut se questionner sur ce que devrait être le système pénal, le Code pénal, les techniques de la punition, sur ce que l'on doit punir et comment ou dans quel but on le fait.

D'après Foucault, la critique doit maintenant reconstruire une histoire

[...] qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité [...].<sup>192</sup>

Ce genre de critique nécessite une enquête historique, un retour de la philosophie à ce qui est empirique, aux contenus historiques, en tenant compte du pouvoir qui les affecte, et une dé-subjection du problème de ce que nous sommes actuellement en tant qu'humains. Il s'agit d'entreprendre une analyse des rapports entre savoir, pouvoir et sujet, qui se montrent plus manifestement dans la modernité, analyse qui, selon Foucault, nous lie à l'esprit critique de l'*Aufklärung*; mais plutôt que de s'intéresser au problème de la connaissance, à la question du vrai et du faux, il faut tenir compte de la question du pouvoir et du savoir en repérant d'abord les différents mécanismes contraignants qui sont attachés aux éléments de la connaissance, tels que les règlements, les systèmes législatifs ou toute autre manifestation de l'autorité et même les moyens matériels mis en cause; en considérant ensuite les effets de pouvoir rattachés à ces contenus de connaissance, en tant qu'ils sont reconnus comme partie intégrante d'un système de connaissance,

<sup>191</sup> Michel Foucault, « Space, Knowledge and Power » (« Espace, savoir et pouvoir »; entretien avec P. Rabinow; trad. F. Durand-Bogaert), *Skyline*, mars 1982, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988*, op. cit., v. VI, no. 310, p. 279.

<sup>192</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique? [critique et *Aufklärung*] », loc. cit., p. 45.



« [...] ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc.<sup>193</sup> »

Chez Foucault, le savoir n'a pas la même valeur que celle de la connaissance de jadis. Il n'y a plus à tenir compte de sa légitimité, mais plutôt des procédures responsables de sa légitimation dans un certain domaine. Lorsque Foucault parle de vérité, il considère « l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir.<sup>194</sup> » Il faut considérer le pouvoir qui se révèle dans les mécanismes propres à induire des discours ou à déterminer des comportements. L'utilisation des termes "savoir" et "pouvoir" n'ont pas pour but de cerner des principes généraux de la réalité, mais ont la fonction méthodologique de circonscrire les éléments pertinents pour l'analyse. Le but est d'échapper au problème de la légitimation et de se donner des contenus précis, certains éléments de savoir ou des mécanismes spécifiques de pouvoir, afin de déterminer leurs liens réciproques, car, selon lui,

[...] rien ne peut figurer comme élément de savoir si, d'une part, il n'est pas conforme à un ensemble de règles et de contraintes caractéristiques, par exemple de tel type de discours scientifique à une époque donnée, et si, d'autre part, il n'est pas doté des effets de coercition ou simplement d'incitation propres à ce qui est validé comme scientifique ou simplement rationnel ou simplement communément reçu, etc. Inversement rien ne peut fonctionner comme mécanisme de pouvoir s'il ne se déploie selon des procédures, des instruments, des moyens, des objectifs qui puissent être validés dans des systèmes plus ou moins cohérents de savoir.<sup>195</sup>

Le savoir ne peut remplir son rôle que dans la mesure où il exerce un pouvoir par rapport à d'autres discours et tout exercice du pouvoir fait au moins appel à un savoir faire. Il faut donc découvrir comment des systèmes reliant savoir et pouvoir, tel le système de la psychiatrie, le système de la pénalité ou le système de la sexualité, sont rendus historiquement admissibles dans nos sociétés, bref, de les saisir dans leur positivité, au niveau du jeu entre savoir et pouvoir.

Lorsque Foucault analyse des positivités, « [...] il s'agit de singularités pures rapportées non pas à une espèce ou à une essence, mais à de simples conditions d'acceptabilité [...].<sup>196</sup> » En ce sens, il tente de reconstruire le tissu complexe des relations qui légitiment ces singularités immanentes et les

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>194</sup> Michel Foucault, « Vérité et pouvoir », entretien avec Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino, *Microfisica del potere*. Trad. franç. : *L'Arc*, no. 70, 1977, p. 26.

<sup>195</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique? [critique et *Aufklärung*] », *loc. cit.*, p. 49.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 51.

font apparaître comme leur effet. Plutôt qu'une seule cause qui rend compte d'une réalité multiple, il y a chez lui tout un système d'interactions, d'enchaînements, de processus qui justifient le phénomène ponctuel d'une singularité, comme la criminalité ou la sexualité. La généalogie foucauldienne fait ressortir les conditions dans lesquelles cette singularité se manifeste comme l'effet de certains éléments déterminants. Elle n'est pas conforme à un principe de fermeture puisque le réseau des relations qu'elle révèle concerne pour une bonne part des comportements, des décisions, donc des sujets impliqués dans un jeu mouvant d'interactions aléatoires qui jouent à plusieurs niveaux. Certaines peuvent répondre à une logique particulière, en ce que les individus concernés répondent à ses règles particulières, mais le jeu des interactions déborde toujours un ensemble particulier, en créant des réactions à un autre niveau, avec les éléments extérieurs dans lesquels il baigne, en conséquence de quoi aucun ensemble d'interactions n'est primaire ou totalisant. D'après lui, il faut alors entreprendre des analyses stratégiques. En effet, on ne peut comprendre ce qu'il en est d'une singularité sans tenir compte des interactions et stratégies dans lesquelles elle s'inscrit. La stratégie liée aux interactions est une dimension de l'analyse des positivités, en l'occurrence, des conditions d'admissibilité d'une singularité. Plutôt que de légitimer une certaine forme du savoir, il s'agit de repérer sa relation au pouvoir à travers des interactions positives, « [...] les réseaux de pouvoir institutionnels [...] »<sup>197</sup>, l'ensemble stratégique qui entraîne la coercition, de découvrir comment ce savoir a pu s'imposer dans un certain domaine de connaissances, tout en s'ouvrant sur un champ de possibilités, d'éventuels retournements et ce, à partir de l'attitude critique, à la fois individuelle et collective, qui consiste à ne pas vouloir se soumettre.

### 3.2.10 Le sujet et le pouvoir

Avec son archéologie du savoir, Foucault laissait de côté l'idée d'un sujet derrière l'énoncé pour retracer le réseau des autres énoncés ou événements dans la série desquels cet énoncé s'insère. Le sujet n'était qu'une construction affectée à des séries signifiantes. Par la suite, il découvre que ces séries émergent dans un champ de relations de pouvoir à travers lequel le sujet se constitue. Ainsi, le sujet n'est pas seulement pris dans des relations de sens, mais aussi dans des relations de pouvoir où l'opposition au dehors, à l'extériorité du pouvoir, permet d'en tracer les limites. Ce n'est

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 63.

plus le sujet de la conception libérale qui s'oppose au pouvoir, mais un corps, des gestes, des discours. C'est en ce sens qu'il s'intéresse à certains modes d'objectivation, comme celui qui consiste à objectiver le sujet à partir des pratiques qui ont constitué l'homme comme objet, en le partageant entre le malade et l'individu bien portant, entre le fou et l'individu qui jouit d'une bonne santé mentale, entre le criminel et l'homme qui respecte la loi. Il y a certains modes d'objectivation qui se constituent en sciences. C'est le cas de l'objectivation du sujet parlant en linguistique, du sujet travaillant en économie ou des êtres vivants en biologie. Finalement, Foucault s'est penché sur la façon dont le sujet se constitue en tant que sujet d'une sexualité. Dans tous les cas, la « [...] connaissance du prétendu "sujet de connaissance", tout comme lui-même, tout comme l'objet à connaître, sont constitués par les effets du pouvoir-savoir [...].<sup>198</sup> » La forme de cette connaissance associe l'objectivation et l'assujettissement.

Foucault a dû se défaire de la conception usuelle du pouvoir, car pour entreprendre des analyses sérieuses, on ne peut s'appuyer sur une théorie existante qui implique une objectivation antérieure. Il faut entreprendre une nouvelle objectivation en adoptant le point de vue critique, en faisant ressortir les conditions historiques qui ont présidé à la conceptualisation en cause, parce que la conscience historique interdit de se limiter à une théorie de l'objet. Selon Foucault, il ne s'agit pas d'analyser la rationalité du pouvoir, mais les relations de pouvoir impliquées dans certaines stratégies, c'est-à-dire de découvrir où, comment et sur qui certaines instances de pouvoir s'exercent en partant de la façon dont on y résiste. Il peut être question du rapport entre le juge et le criminel, entre les parents et leurs enfants ou de la remise en question du savoir qu'on y véhicule.

Foucault n'a jamais eu comme simple objectif d'analyser les manifestations du pouvoir. Le fait d'être confronté à des normes qui délimitent le champ des expériences possibles pose aussi le problème du sujet de la société "normalisante" et normalisée qui détermine le champ d'action de la subjectivité. Il n'y a pas un sujet isolé qui s'auto-détermine. L'être du sujet est l'élément d'un processus plus général qui détermine sa façon d'être par la normalisation. Son but était aussi de mettre en lumière divers modes de subjectivation. Selon lui, le sujet n'est pas un donné auquel on pourrait prêter une pensée et une volonté autonome relative à des intérêts personnels. Cette conception libérale de l'identité semble pourtant persister dans la pensée de Marx et même celle de

---

<sup>198</sup> Angèle Kremer-Marietti, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie*, op. cit., p. 212.

Weber, où la conscience fautive de l'individu est celle qui est assujettie au pouvoir. Selon Alessandro Pizzorno, même

[...] s'ils ne définissent pas l'objet de la contrainte comme une quelconque "volonté libre" de l'individu, ou qu'ils n'imaginent pas un individu préconstruit qui échappe ou préexiste aux rapports de production ou au carcan de la bureaucratie, Marx et Weber (pour celui-ci peut-être de manière moins nette) ont besoin de présupposer l'image d'un individu porteur d'intérêts "vrais" clairement identifiables, c'est-à-dire d'intérêts valides et compréhensibles dans la seule longue durée.<sup>199</sup>

Pour Foucault, au contraire, et c'est là un apport important de sa philosophie, le fait que des corps, des gestes, des discours soient identifiés et constitués en tant qu'individus est un des effets premiers du pouvoir. Ce sont les rapports de pouvoir dominants ou les institutions, avec la discipline ou l'autodiscipline comme techniques de pouvoir façonnant les individus, qui œuvrent pour la production de « [...] séries d'actes et de gestes noués en identités individuelles pour les besoins de la vie sociale.<sup>200</sup> » À ce sujet, Pierre Macherey affirme que du point de vue de la norme qui engage le pouvoir et le savoir ,

[...] être sujet, c'est-à-dire – car pour Foucault cette dernière expression ne peut avoir d'autre sens – être exposé à l'action d'une norme, comme sujet de savoir ou comme sujet de pouvoir, c'est dépendre de cette action, non seulement en ce qui concerne certains aspects extérieurs du comportement, selon la ligne de partage du licite et de l'illicite, mais aussi dans ce qui constitue l'être même du sujet pensant et agissant, qui n'agit qu'en étant lui-même agi, qui ne pense qu'en étant lui-même pensé, par des normes et sous des normes, en rapport avec lesquelles sa pensée et son action peuvent être mesurées, c'est-à-dire intégrées dans un système d'évaluation global, où elles figurent au titre d'un degré ou d'un élément.<sup>201</sup>

Après avoir ajouté la méthode généalogique à sa méthode archéologique pour mieux analyser le pouvoir et rendre compte de son interdépendance avec le savoir, Foucault, dans son ouvrage intitulé *La volonté de savoir*, cherche « [...] à relier explicitement les analyses sur le pouvoir et la formation de la subjectivité : le savoir produit sert au pouvoir pour rendre l'individu "sujet", terme à entendre dans sa double signification.<sup>202</sup> » Selon Deleuze, Foucault essaie de montrer que le sujet se

<sup>199</sup> Alessandro Pizzorno, « Foucault et la conception libérale de l'individu », in Georges Canguilhem, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe*, op. cit., p. 238.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>201</sup> Pierre Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », in Georges Canguilhem, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe*, op. cit., p. 207-208.

<sup>202</sup> Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe : Foucault et le dire vrai*, Éditions Kimé, Paris, 1996, p. 73.

constitue par un redoublement du dehors vers l'intérieur. Le sujet n'est plus, comme à l'époque de *L'archéologie du savoir*, une fonction dérivée de l'énoncé. Dans cette perspective, ses analyses qui prennent pour objet le pouvoir, le savoir et le sujet, serviraient à montrer comment le sujet se constitue à travers certains mécanismes où ces trois dimensions sont concernées. Il faut noter que les discours vrais contribuent par un mouvement de subjectivation du dehors vers le dedans à former le sujet; sauf que, par un mouvement inverse, le sujet se constitue aussi en énonçant la vérité.

### 3.2.11 Conclusion

Foucault avait établi que le pouvoir est lié au discours de vérité. Il poursuit ses analyses en faisant le lien entre la conception juridique du pouvoir et le système de droit relié au pouvoir monarchique. Selon lui, le maintien de cette conception masque le développement de la société disciplinaire avec sa technologie particulière, ses rapports de domination à travers lesquels le sujet est produit. Il veut faire une analyse historique concrète des stratégies de pouvoir qui utilisent des techniques spécifiques et un certain type de rationalisation qui s'inscrit dans des dispositifs de savoir. À travers son analyse de la pensée politique et sa description du pouvoir politique avec ses stratégies, il veut dépeindre la constitution d'une société de normalisation, son type de gouvernement ainsi que son lien avec les processus reliés à l'économie et à la politique. Il veut aussi créer la distance critique qui permet la remise en question des discours de vérité et les stratégies auxquelles ils participent. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il insiste sur le développement de l'attitude critique en réaction aux nouvelles formes de gouvernement et sur la possibilité de les transformer en changeant la manière de rationaliser la réalité sociale. C'est ce qu'il a tenté de faire, entre autres, avec sa généalogie du pouvoir politique qui tient compte des relations complexes entre des singularités telles que l'économie et la sexualité qui s'inscrivent dans des stratégies impliquant les relations entre le savoir, le pouvoir et le sujet. Ce qu'il cherche enfin à montrer, c'est la manière dont le sujet s'est constitué à l'époque moderne.

### 3.3 La généalogie de la sexualité et la volonté de savoir

#### 3.3.1 Introduction

Foucault s'intéresse maintenant à la façon dont le domaine de la sexualité s'est constitué avec son objet, le sexe. Il cherche aussi à mettre en évidence le type de domination que les discours vrais sur le sexe exercent sur les individus. Il met encore une fois en relation le savoir avec les pratiques de pouvoir à travers lesquelles l'homme se constitue en tant que sujet et objet. En fait, il s'interroge toujours sur le rôle des sciences humaines dans la mécanique du pouvoir.

#### 3.3.2 La science du sexe et l'Occident

Tout comme dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*, dans *La volonté de savoir*, Foucault se demande comment une question (ici la sexualité plutôt que la folie) a été posée dans les termes de la vérité, dans des discours supposés vrais, des discours scientifiques, notamment le discours médical. Il remarque en effet qu'au début du XIXe siècle, le discours sur le sexe a très rapidement pris une forme scientifique. Il a été formulé essentiellement dans des termes médicaux. Il faut souligner que l'Occident « [...] est la seule culture qui a élaboré une *scientia sexualis*, qui s'est définie à travers une éthique de la vérité.<sup>203</sup> » En se questionnant ainsi sur le sexe, on cherche à en savoir plus sur l'homme ou sur le sujet. Pourtant, d'après Foucault, le discours médical sur la sexualité relèverait plutôt d'une volonté de ne pas savoir, alors que la volonté de savoir correspondrait à une physiologie de la reproduction. Il oppose aussi la production du discours médical à l'art érotique attribuable à certaines sociétés de l'Orient, un discours qui est absent dans les sociétés occidentales. Dans cette perspective érotique, la production d'une "vérité orientale" sur le sexe est isolée à partir de l'expérience sexuelle concrète; elle est analysée d'après la qualité de cette expérience, selon l'intensité du plaisir et transmise magistralement aux initiés, alors que dans le discours médical occidental, tout ce qui concerne le plaisir ou les actes eux-mêmes sont soumis à la censure, par laquelle règne la loi de l'opinion soumise à la répression. En ce sens, la science du sexe, tout en prenant pour objet la sexualité des individus, reste fidèle aux impératifs d'une morale conservatrice. Il s'agit d'un savoir qui analyse le désir plutôt que le plaisir. Celui qui détient le savoir n'a pas du tout en

---

<sup>203</sup> Vladimir Gradev, « Foucault et les jeux de vérité », in *Michel Foucault : Les jeux de la vérité et du pouvoir*, op. cit., p. 47-48.

vue l'initiation sexuelle pour accentuer les plaisirs. Il questionne, est attentif à ce qui se dit et tente de décoder les points obscurs du récit afin de mieux interpréter les comportements ou les pensées à caractère sexuel et de pouvoir finalement transformer le sujet de la sexualité, le guérir ou l'affranchir de ses déviations, de ses pulsions pathologiques, en somme, afin de normaliser ses comportements relatifs au sexe. La science du sexe cherche la vérité du sexe dans l'individu, par le biais d'une herméneutique du désir, plutôt que par une intensification du plaisir. Selon Foucault, cependant, dans la direction de conscience ou dans la cure psychanalytique, le savoir du sexe implique la préservation du secret, un certain rapport de confiance et de soumission au maître qui s'accompagne d'un jeu de promesses, bref, des conditions l'apparentant encore à l'art érotique. On ne peut donc pas considérer les deux civilisations en question comme étant totalement différentes quant à leur façon de comprendre le sexe.

Foucault a formulé le projet d'une généalogie de la science du sexe occidentale, à partir des techniques religieuses, médicales ou sociales, les processus et stratégies qui ont permis son élaboration. Il a aussi voulu clarifier la fonction du pouvoir, notamment en ce qui concerne son aspect répressif, d'après le modèle juridique, ou ses effets positifs et incitatifs, qu'on peut associer au dispositif de sexualité. Si la question de la sexualité est devenue si importante pour lui, c'est que son développement appartient à l'histoire qui a façonné le mode de gouvernement moderne ainsi que notre identité personnelle et sociale. En effet, la gouvernementalité est liée au discours sur la sexualité qui contribue à l'exercice du pouvoir politique, à une bio-politique du corps et de la population, qui tirerait ses origines du pouvoir pastoral. Enfin, la généalogie de ce type de pouvoir l'amène à analyser, dans les procédures du dire-vrai, les rapports entre sujet et vérité, puisqu'il concerne aussi notre mode d'accès à la vérité.

### 3.3.3 L'hypothèse répressive

Avec les Victoriens du XVII<sup>e</sup> siècle, Foucault décrit ce qui est considéré comme étant la norme bourgeoise, celle qui impose le modèle du couple légitime en tant qu'idéal moral et principal appui pour le développement de la société. Toute autre forme de sexualité serait illégitime, à la limite, anormale, puisqu'elle n'est pas reliée à la reproduction et donc, pour cette raison, réprimée, c'est-à-dire qu'on la condamne, qu'on n'en parle pas ou qu'on nie son existence. Cette conséquence de la

répression, qui aurait pris naissance à l'âge classique, en causant une difficulté d'expression, ne serait qu'un mode de liaison singulier entre le pouvoir, le savoir et la sexualité, dont nous ne serions pas encore libérés.

Selon Foucault, cette hypothèse répressive aurait l'avantage de lier une levée possible des interdits à une disparition des effets de pouvoir négatifs, ce qui solutionne un peu trop rapidement à son avis la question du pouvoir. Selon Foucault, on ne peut s'attendre à ce qu'un nouveau savoir puisse provoquer de tels changements. D'ailleurs les mécanismes liés au pouvoir n'ont pas comme fonction essentielle d'interdire, mais plutôt celle de contrôler les agissements. De plus, à force de discourir sur les interdits et la libération sexuelle, on masque l'essentiel de la réalité concernant la sexualité, à savoir une prolifération démesurée des discours sur le sexe. Le but de l'analyse de ces discours est de cerner le fonctionnement du pouvoir relié à ce savoir, de découvrir la provenance de ces discours, et aussi comment ils déterminent la sexualité. Il a bien sûr remarqué que le pouvoir interdit et punit, mais il remarque aussi une intensification des discours, même si le choix du vocabulaire est restrictif, une sorte d'obsession pour les phénomènes reliés à la vie sexuelle qui apparaît dans la morale chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle, et ensuite la production de discours à caractère scientifique qui contribuent à l'organisation d'un dispositif complexe de sexualité où le sujet est en question. Toutes les formes de la répression ne seraient, selon lui, qu'un mécanisme, qu'un instrument dans la mise en discours du sexe, dans la volonté de savoir ce qu'il en est du sujet et dans la technologie de pouvoir qui individualise, éduque et discipline des individus dans le but d'accroître leurs compétences et leur utilité.

Selon lui, le discours sur le sexe ne prend pas la nature comme référent. Il est essentiellement une réalité historique. À ce propos, il affirmait qu'on « [...] a une sexualité depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, un sexe depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>204</sup> » En effet, le discours de la sexualité n'a pas d'abord eu comme objet le sexe, mais plutôt « [...] le corps, les organes sexuels, les plaisirs, les relations d'alliance, les rapports interindividuels...<sup>205</sup> » D'après lui, l'analyse du dispositif de sexualité nous éclaire non seulement sur la compréhension de la sexualité et du sexe en tant que réalités historiques, mais surtout sur la façon

---

<sup>204</sup> Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 313.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 313.



dont le sujet se constitue à l'époque moderne, comment il agit et prend conscience de lui-même. En effet, il affirme ceci :

[...] en Occident, les hommes, les gens s'individualisent grâce à un certain nombre de procédés, et je crois que la sexualité, beaucoup plus qu'un élément de l'individu qui serait rejeté hors de lui, est constitutive de ce lien qu'on oblige les gens à nouer avec leur identité sous la forme de la subjectivité.<sup>206</sup>

Il faut ajouter que pour « [...] lui le discours ne dresse pas tant le sexe qu'il ne l'"invente".<sup>207</sup> » À ce sujet, Foucault soulève d'abord le fait que depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, il y a une incitation croissante à la mise en discours du sexe, notamment avec l'expansion de l'aveu, et que la volonté de savoir, loin d'avoir été freinée, a plutôt été encouragée à produire une science de la sexualité. Avec toutes les réserves prudentes d'un langage châtié ou scientifique, une volonté de savoir s'affaire donc à trouver le sens de la sexualité, à en décrire toutes les formes. Foucault cherche ensuite à comprendre comment cette volonté de savoir spécifique est liée aux mécanismes du pouvoir.

Selon lui, la mise en discours du sexe trouve son origine première dans la tradition ascétique et monastique, avec l'examen de conscience, qui rompt avec le modèle platonicien de la réminiscence et qui se poursuit dans la pastorale chrétienne avec la confession des péchés. Il est question d'un nouveau mode d'assujettissement au pouvoir, en l'occurrence, ici, le pastoral. Ce n'est pas un pouvoir global qui voit au bon fonctionnement de l'État, mais un pouvoir individualiste qui veille sur des individus. Aux anciennes structures juridiques qui sanctionnent les violations de la loi s'est ajouté un mécanisme de contrôle beaucoup plus subtil et serré du comportement. Pour faire progresser la vertu des fidèles, le pouvoir pastoral utilise une série de techniques relatives à la production de la vérité, notamment celle de l'aveu et de l'analyse des confessions. Afin de pouvoir mieux jouer son rôle de guide, le pasteur doit en effet connaître les agissements et les pensées secrètes des individus dont il est le directeur de conscience. L'aveu révèle certains secrets non seulement au pasteur, mais au sujet lui même qui doit préalablement scruter son âme. De cette façon, « [...] le christianisme a trouvé moyen d'instaurer un type de pouvoir qui contrôlait les individus par leur

<sup>206</sup> Michel Foucault, « Sei to Kenryoku » (« Sexualité et pouvoir » ; conférence à l'université de Tokyo, le 20 avril 1978, suivie d'un débat), *Gendai-shisô*, juillet 1978, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 233, p. 570.

<sup>207</sup> José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, traduit de l'anglais par Martine Azuélos, coll. Sociologies, PUF, Paris, p. 146.

sexualité, conçue comme quelque chose dont il fallait se méfier, comme quelque chose qui introduisait toujours dans l'individu des possibilités de tentation et des possibilités de chute.<sup>208</sup> » Il n'était pas question de tomber dans un ascétisme radical, mais d'intégrer le corps avec sa sexualité et ses plaisirs dans une société où la reproduction et les valeurs familiales sont essentielles à son bon fonctionnement.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on peut associer le discours sur le sexe à une police du sexe et donc, au besoin de le régler, de le gérer. Il faut désormais traiter le sexe en relation avec le problème économique et politique de la population, avec les phénomènes de « [...] natalité, morbidité, durée de vie, fécondité, état de santé, fréquence des maladies, forme d'alimentation et d'habitat.<sup>209</sup> » Les observations et l'analyse du sexe concernent alors ces variables de l'économie politique de la population, « [...] à la limite du biologique et de l'économique.<sup>210</sup> » Par exemple, certains individus, comme des démographes et des administrateurs ont eu pour fonction d'étudier la prostitution et les schémas de propagation des maladies. C'est à travers des éléments semblables que se rejoignent les mouvements particuliers de la vie et les efforts attribuables aux institutions qui donnent lieu à une alliance entre le pouvoir et le savoir. Le discours n'est pas tellement moral, mais surtout rationnel et « [...] non pas tellement sous forme d'une théorie générale de la sexualité, mais sous forme d'analyse, de comptabilité, de classification et de spécification, sous forme de recherches quantitatives ou causales [...]»<sup>211</sup> qui sont justement incitées par l'économie, la politique et les techniques qu'elles utilisent. Foucault en conclut que toutes les pudeurs, les silences, les interdits, les censures ou autres formes de la répression sont des dispositifs secondaires, ne représentent en quelque sorte qu'un accident, un épisode, un léger déplacement par rapport à cette injonction de produire un discours sur le sexe et de l'administrer à l'aide d'un discours analytique centré sur la vie.

### 3.3.4 La science du sexe : sa forme scientifique

Une nouvelle forme de vérité, la science du sexe, qui repose sur les procédés et les contenus de l'aveu, s'est développée en unifiant le rituel de la confession des péchés dans la religion chrétienne

<sup>208</sup> Michel Foucault, « *Sei to Kenryoku* » (« Sexualité et pouvoir »), *loc. cit.*, p. 565.

<sup>209</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

et la technique de l'examen. Ainsi, l'examen considère le récit que constitue la confession comme l'ensemble des signes par lesquels on peut déchiffrer des symptômes. La psychanalyse notamment est née de cette volonté d'interpréter les symptômes de l'hystérie, maladie dont la particularité significative réside dans le phénomène de l'oubli d'une partie de son corps et d'une partie de soi-même par le sujet, c'est-à-dire d'un fragment de son passé. Il s'agit plus particulièrement de son désir ou de sa vie sexuelle qui deviendra l'objet d'une investigation pratique et d'une analyse théorique. L'interprétation psychanalytique ou psychologique repose sur le postulat selon lequel le sexe a le pouvoir de déterminer les comportements. L'importance accordée à ce pouvoir causal justifie les investigations poussées et continues concernant le sexe; d'autant plus que son fonctionnement demeure obscur, que certains de ses mécanismes, selon le principe de la latence, sont cachés au sujet lui-même. En conséquence, l'effort à fournir pour obtenir la vérité doit passer par la relation avec un thérapeute qui interprète le récit des aveux et en dévoile le sens caché par un discours de vérité, un discours scientifique sur l'individu, un discours qui lui révèle sa vérité en interprétant ses propres révélations. Finalement, les procédés de l'aveu sont convertis sous le régime médical dans la figure des opérations thérapeutiques avec les méthodes d'écoute clinique par lesquelles on obtient la guérison. Le sexe, devenu l'objet des sciences de l'homme, est maintenant considéré comme un terrain potentiel pour le développement d'une pathologie. Il nécessite en conséquence une surveillance et éventuellement une thérapie normalisatrice.

### 3.3.5 La science du sexe et l'aveu

Foucault insiste sur le fait que la production d'une vérité scientifique sur le sexe dépend de certaines procédures d'individualisation associées au pouvoir et au savoir qui se caractérisent par l'aveu dont l'origine est à chercher dans la pratique religieuse des chrétiens. Par exemple, avec l'institution du sacrement de pénitence au Concile de Latran, en 1215, l'instauration des tribunaux de l'Inquisition et l'utilisation de l'interrogatoire, l'aveu qui est exigé de l'autre a pris de plus en plus de place au sein du pouvoir religieux et civil. Aux alentours de 1550, à cette période où on adopte avec le Concile de Trente (1545-1563) de nouveaux procédés afin de purifier le personnel ecclésiastique, les techniques d'examen et de direction de conscience impliquant l'aveu commencent à être utilisées dans les monastères et les séminaires. Il y a aussi eu à cette période de l'histoire une exigence accrue pour la confession des laïcs. L'aveu a notamment opéré en tant que technique de "vérédiction" dans le

domaine juridique, médical et pédagogique. Il s'est parfaitement bien intégré à la vie moderne après avoir survécu à la sécularisation de la culture. Il est d'ailleurs devenu une « [...] garantie de statut, d'identité et de valeur accordée à quelqu'un par un autre [...].<sup>212</sup> » Ce discours de vérité que l'on tient sur soi-même est venu remplacer la référence aux autres pour répondre de sa situation propre. Il s'est même étendu jusque dans les relations familiales et amoureuses. Il y a désormais tellement de lieux où on le sollicite, il est si bien intégré à notre mode de vie qu'on n'est même plus conscient de son effet contraignant. On en est même venu à associer la production de la vérité à une liberté d'expression originale qu'un pouvoir restrictif chercherait à réduire au silence. Foucault réplique en affirmant que « [...] la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est toute entière traversée des rapports de pouvoir. L'aveu en est un exemple.<sup>213</sup> »

D'après Foucault, si on veut faire l'histoire de la sexualité, il faut d'abord faire l'histoire de la production des discours de vérité, l'histoire de son fonctionnement, ses techniques, les effets de pouvoir qui sont impliqués, bref, ce qui détermine les principales caractéristiques de ce discours. Selon lui, le lien classique entre la liberté et la vérité origine de la tradition platonicienne dans laquelle

[...] la vérité est libération des illusions qui réconfortent et asservissent. L'interlocuteur de Socrate sort de l'obscurité de l'opinion où l'enferment les images traditionnelles des poètes et les ruses modernes des sophistes : sortie de la Caverne, l'intelligence authentique, éduquée en conformité avec sa nature, est libre et a autorité sur toute chose.<sup>214</sup>

Avec Descartes, la révélation de l'être du sujet passe par le doute méthodique qui chasse les illusions de la connaissance préalablement acquise. Le sujet peut alors affirmer sa liberté éclairée et la vérité de son être en tant que sujet pensant à travers l'expérience de l'évidence de ses certitudes. Avec Kant, la vérité n'est plus un dévoilement ou une découverte libératrice au sein de laquelle l'activité du sujet est reconduite à une donation éclairante, mais devient une construction à l'aide de concepts et de méthodes. Kant recherche les conditions de possibilité transcendantales pour un savoir scientifique, une vérité objective qui dépend de l'activité scientifique d'un sujet de la connaissance, et pour un savoir philosophique, une vérité réflexive qui découle d'une activité démonstrative. L'activité par laquelle la vérité se constitue n'est plus libre dans le sens d'un élan

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>214</sup> Pierre Billouet, *Foucault*, coll. Figures du savoir, Société d'édition les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 151. Voir aussi Platon, *Lois*, IX 875 c.

originale garanti par la Nature ou par Dieu, mais dans le sens d'une autonomie. Avec Foucault, il n'y a pas cette recherche d'un fondement transcendantal ou de catégories anhistoriques; il y a plutôt recherche d'un *a priori* historique tel que l'épistémè ou le dispositif.

Pour en revenir à l'histoire politique de la vérité, au dispositif de sexualité et à la science du sexe, l'aveu, tout comme les autres formes de production de la vérité, n'est pas libre. Il est toujours lié à des relations de pouvoir. Foucault est en effet amené à présenter la constitution du sujet sous la forme d'un assujettissement. Pour lui, l'aveu concerne autant la confession des péchés au Moyen Age que la production des discours sur la sexualité à l'époque moderne; et le sexe fut par excellence ce qu'il fallait confesser. Cette production de la vérité, qui fait coïncider le sujet des énoncés et celui qui parle, s'effectue dans une relation de pouvoir avec l'autre, qu'il soit réel ou virtuel, non pas le maître que l'on écoute, comme avec l'*ars erotica*, mais celui qui veut savoir. Ici, la vérité appartient à celui qui est soumis aux aveux, notamment parce qu'elle est susceptible de le modifier, par exemple de l'innocenter ou de le purifier, mais en contrepartie, la domination provient de celui qui écoute, celui qui ignore la vérité.

Historiquement, l'aveu s'est d'abord implanté avec le sacrement de pénitence et l'obligation de se confesser annuellement. Ce contrôle assez limité de la sexualité a néanmoins été renforcé pour le personnel ecclésiastique par des techniques d'examen de soi et d'aveu très minutieuses. Foucault identifie l'aveu ou la confession « [...] comme rituel de pouvoir important et lieu de formation d'une technologie du corps particulière.<sup>215</sup> » Ces techniques se sont d'ailleurs répandues dans la société en gagnant d'autres formes de rapports impliquant des médecins, des psychiatres, des pédagogues, des experts en criminologie et même les parents. Selon lui, l'aveu aurait joué un rôle déterminant dans la mise en discours de la sexualité avec la constitution d'une archive considérable. La constitution au XIXe siècle d'une science de l'aveu a sans doute contribué à cette propagation en adaptant le rituel religieux aux schémas scientifiques de la psychiatrie, de la psychologie clinique ou de la psychanalyse. Comme nous l'avons déjà mentionné, le postulat qui se rattache à ces thérapies est que la sexualité a la capacité obscure de causer des effets multiples sur la vie psychique des individus, d'où la volonté de savoir du thérapeute qui doit révéler cette causalité voilée du sexe en produisant un discours de vérité en accord avec les principes scientifiques par l'interprétation de la

---

<sup>215</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 175.

sexualité révélée lors de l'aveu. Par la production de ce discours spécifique, la vérité appartient désormais au spécialiste.

D'après Foucault, la constitution de ce qu'on nomme aujourd'hui la sexualité et aussi d'un savoir du sujet (non qu'il lui appartienne mais plutôt qu'il le détermine) dépend de cette pratique thérapeutique à caractère scientifique qui a pour fonction de normaliser le comportement. Le sujet est incité à produire un discours de vérité sur sa sexualité, justement parce que ce type de discours a la capacité d'affecter le sujet lui-même. Il souligne qu'on en est ainsi venu à demander au sexe ce qu'il en est de l'homme lui-même, du sujet. Cette vérité du sujet, ce savoir en lui qui est déchiffré par l'autre supposé savoir et transposé dans un discours de vérité sur le sexe, ne se révèle toutefois pas en raison de quelque propriété naturelle inhérente au sexe lui-même, mais en fonction des tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ce discours. Plutôt que de questionner le sexe comme élément d'un système vivant, lui-même objet de la biologie, on questionne le sexe-histoire, le sexe-signification, le sexe-discours. C'est ainsi que le projet de constituer une science du sujet, qui tient compte de la causalité du sexe, de l'inconscient du sujet, s'est associé à ces pratiques spécialisées de l'aveu et à la production du discours de vérité sur le sexe qui en dépend, avec tous les effets de pouvoir qui s'y dissimulent. La vérité est donc reliée au pouvoir, à des conditions de possibilité historiques. C'est la raison pour laquelle Foucault cherche à retracer les relations de pouvoir qui la déterminent. Il veut rendre compte des stratégies de pouvoir inhérentes à la volonté de savoir, pour en expliquer la répression, en se basant sur le fonctionnement de la production des discours sur le sexe, sur les circonstances de leur apparition. Toutefois, à la lumière de ses recherches, il ne découvre pas un jeu de pouvoir fondamentalement répressif, mais surtout relié à une volonté de savoir qui multiplie les discours sur la sexualité. Il s'agira donc surtout pour lui « [...] d'immerger la production foisonnante des discours sur le sexe dans le champ des relations de pouvoir multiples et mobiles.<sup>216</sup> »

### 3.3.6 Le dispositif de sexualité, le pouvoir et les sciences humaines

L'analytique foucauldienne du pouvoir ne concerne ni la répression des instincts, ni la loi du désir, c'est-à-dire un pouvoir essentiellement limitatif, un pouvoir de répression qui fonctionne selon le modèle juridique en produisant des discours auxquels on doit obéir, des lois qui interdisent. La

<sup>216</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 129.

psychanalyse a démontré au contraire que la loi entre dans la composition du désir et du manque qui le fait naître. En effet, il a été clairement établi que le pouvoir ne réprime pas le désir, mais crée un manque qui le constitue. Il n'y aurait donc pas de désir possible hors du pouvoir, de la loi, de l'interdit. Selon Foucault, la représentation d'un pouvoir qui assujettit les individus par l'intermédiaire de la loi est restée prisonnière de sa conception juridico-monarchique. D'ailleurs, pour lui, les pratiques de pouvoir n'entraînent pas uniquement un assujettissement du sujet, mais en plus, elles le constituent. Il faut donc concevoir aujourd'hui le pouvoir, non plus à partir du droit et de la loi qui interdit, mais à partir de techniques de normalisation qui agissent au-delà des appareils de l'État, et qui correspondent parfaitement à la réalité sociale contemporaine, à la société normalisatrice. En réalité, le pouvoir « [...] s'exerce *plus qu'il n'interdit*.<sup>217</sup> » Il faut donc se défaire de la représentation que les théoriciens du droit et de la monarchie ont esquissé. Pour Foucault, cela

[...] ne veut pas dire que la loi s'efface ou que les institutions de justice tendent à disparaître; mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et que l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices. Une société normalisatrice est l'effet historique d'une technologie de pouvoir centrée sur la vie.<sup>218</sup>

L'État ou la loi ne sont que les formes terminales d'un ensemble de rapports de force qui appartiennent chacun à leur domaine particulier, qui sont la résultante des luttes constantes qu'on y retrouve. Il n'y a pas un noyau unique d'où émerge le pouvoir; le pouvoir est partout puisqu'il vient de partout. Il ne peut ni se conquérir, ni se conserver. Il est inhérent aux rapports impliqués dans l'économie, la connaissance ou la sexualité. Il comporte certaines visées, mais ne dépend pas d'un sujet. Il se manifeste dans les rapports où on peut déceler des points ou des foyers de résistance. Ce sont ces relations de pouvoir impliqués dans la mise en discours du sexe qui intéressent Foucault, la façon dont la vérité en a été soutirée, car la sexualité, telle qu'on la conçoit aujourd'hui, dépend de l'investissement et du quadrillage du sexe par le pouvoir.

Effectivement, si la sexualité est devenue un objet de connaissance, c'est à travers des relations de pouvoir, des formes spécifiques d'assujettissement. D'ailleurs, si le pouvoir a une prise sur la sexualité, c'est par l'intermédiaire de certains discours de vérité, répondant à certaines règles, à

<sup>217</sup> Pierre Billouet, *Foucault, op. cit.*, p. 158.

<sup>218</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir, op. cit.*, p. 190.

certaines normes, elles-mêmes inscrites dans des rapports de pouvoir. Il n'est plus question de penser les rapports du sexe au pouvoir à partir de la forme de la loi ou de la souveraineté de l'État qui sont des formes terminales du pouvoir, ni même à partir des notions marxistes de répression et de classe sociale. Les relations de pouvoir sont intérieures au domaine dans lequel elles se déploient, aux stratégies par lesquelles elles deviennent effectives. On ne peut donc séparer le savoir sur le sexe du pouvoir qui s'y déploie. Les relations de pouvoir sont aussi la cause immanente de leur organisation, de leur institutionnalisation, par exemple, dans la formulation de la loi et la constitution des États.

Pour mettre à jour le dispositif de sexualité, il faut partir de ce que Foucault nomme les "foyers locaux" de pouvoir-savoir, c'est-à-dire les foyers de relations où se révèlent certaines formes spécifiques de l'assujettissement, comme c'est le cas avec le corps de l'enfant surveillé par les parents, le médecin et le professeur qui cherchent à normaliser l'expression de sa sexualité. À cette occasion, on peut voir comment se combinent le pouvoir et le savoir dans différents discours. Il ne faut pas oublier que ces formes de relations où se révèle la soumission sont appelées à se transformer, car compte tenu de la discontinuité des discours qui s'inscrivent dans des stratégies multiples, il ne peut y avoir de fonction stratégique permanente. Les relations singulières s'inscrivent aussi dans des stratégies plus globales. On n'a qu'à penser au contrôle parental de la jeune fille qui s'inscrit dans une stratégie globale de contrôle des naissances, de médicalisation de la sexualité ou de psychiatisation de ses formes plus marginales.

Le discours a bien sûr certains effets de pouvoir, mais il peut aussi avoir des effets de résistance au pouvoir. Il permet la tolérance ou incite à l'intolérance. Il faut sans cesse réinterpréter son rôle dans certaines stratégies, selon la situation particulière dans laquelle il est employé et les relations de pouvoir qui sont impliquées. En outre, il n'y a pas de séparation absolue entre ceux qui détiennent le pouvoir et ceux qui en sont dénués, ni même entre ceux qui détiennent le savoir et ceux qui ignorent. D'après Foucault, « [...] les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont des "matrices de transformation" [...] »<sup>219</sup> qui font partie d'une stratégie globale, sans se confondre à elle. Le dispositif familial, par exemple, a pu être un soutien aux stratégies de contrôle des naissances ou à la psychiatisation des formes marginales du sexe. En fait, aucun

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 131.



[...] "foyer local" de pouvoir-savoir ne pourrait fonctionner sans une série de liaisons successives basées sur les relations particulières, qui convergent pour former une stratégie globale. Inversement, aucune stratégie ne pourrait garantir des effets globaux si elle n'était basée sur des relations particulières qui lui fournissent des points d'application.<sup>220</sup>

Il s'agit ici de la détermination réciproque d'une stratégie globale et d'une tactique spécifique, l'une étant la condition de l'autre. De plus, les discours où le pouvoir et le savoir s'unissent sont susceptibles de servir différentes stratégies qui appuient le pouvoir ou lui résistent jusqu'à initier des stratégies opposées. Le discours a des effets complexes et instables, à l'image des relations entre le pouvoir et le savoir. Selon Foucault, c'est ce jeu des discours, leur polyvalence tactique, qu'il faut reconstituer. En réalité,

[...] il faut les interroger aux deux niveaux de leur productivité tactique (quels effets réciproques de pouvoir et de savoir ils assurent) et de leur intégration stratégique (quelle conjoncture et quel rapport de force rend leur utilisation nécessaire en tel ou en tel épisode des affrontements qui se produisent).<sup>221</sup>

Il s'agit de choisir un modèle stratégique et de rechercher les objectifs que des relations de pouvoir peuvent révéler, les tactiques qu'elles ont adoptées et leurs effets concrets dans la société. D'après lui, toutefois, on ne peut trouver une stratégie universelle qui s'appliquerait de la même façon à tous les phénomènes reliés au sexe. Il n'y a pas non plus de séparation permanente entre les discours acceptés et ceux qui sont exclus. Il y a plutôt un enchevêtrement complexe d'éléments de discours qui tantôt fonctionnent comme outils pour le pouvoir, comme effets de pouvoir, ou comme foyers de résistance, dans des stratégies changeantes.

Selon lui, la sexualité est d'abord

[...] un dispositif historique : non pas réalité d'en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l'intensification des plaisirs, l'incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances s'enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir.<sup>222</sup>

Il a en outre cerné quatre grands ensembles stratégiques qui déploient au XVIII<sup>e</sup> siècle, des dispositifs de pouvoir et de savoir concernant le sexe : l' "hystérisation" du corps de la femme par

<sup>220</sup> Alan Sheridan, *Discours, sexualité et pouvoir : Initiation à Michel Foucault*, coll. Philosophie et langage, Pierre Mardaga Éditeur, Bruxelles, 1980, p. 213.

<sup>221</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 135.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 139.

des discours qui l'insèrent dans la pratique médicale, psychiatrique ou psychanalytique, ainsi que dans l'espace familial ou social; la "pédagogisation" du sexe de l'enfant, qui en fixe la nature et les dangers, et qui conduit à la surveillance ainsi qu'à la répression de l'onanisme; la socialisation des conduites procréatrices par divers encouragements ou condamnations économiques, politiques ou médicales, qui rend le couple responsable du corps social et politique; la psychiatrie de la sexualité perverse qui préside au fonctionnement de l'instinct sexuel. Or, l'investigation psychiatrique ou psychanalytique, l'examen médical et le rapport pédagogique exigent des aveux. La personne examinée doit livrer une part de son intimité. Foucault a donc voulu faire l'histoire de la technologie de l'aveu à travers les discours et techniques qui prétendent révéler le moi profond. Ces promesses de révélation ont suscité un tel intérêt que même les examens de conscience les plus intimes sont déterminés par les sciences et théories modernes de la personnalité. Selon lui, cet engouement a surtout créé un ensemble de rapports de soumission dans lesquels on doit faire des aveux.

Relativement à cette nouvelle stratégie, Foucault s'est intéressé au rôle que les sciences humaines ont joué dans la mise en place d'un ensemble de relations entre les aveux, la vérité et le pouvoir. Il a remarqué que les techniques liées à ces discours scientifiques s'apparentent aux technologies disciplinaires, sauf que le sujet doit avouer. Il tente alors de découvrir les rapports entre ces deux types de technologie et leur insertion dans des structures de pouvoir qui assujettissent les individus. Il rapporte que cette obligation d'avouer ses pensées et ses comportements nous vient de la pastorale chrétienne qui a reconnu dans la chair le principe de tous les péchés en déplaçant « [...] le moment essentiel de la faute vers le trouble du désir.<sup>223</sup> » Cette conception de la faute entraîne l'obligation de se confesser soi-même plutôt que de simplement rapporter les mauvaises actions. À l'origine, dans la pratique de la pénitence, le sexe était considéré en rapport avec les relations maritales ou non maritales. Il était interprété à partir de l'alliance, c'est-à-dire de la reproduction qui concerne aussi la transmission des noms et des biens entretenant un certain ordre social. Avec le développement de la nouvelle pastorale, on tiendra compte de toute une problématique liée au plaisir et au corps, au thème religieux de la chair, ce qui indique la naissance de la sexualité. L'unité de l'aveu et de la chair s'est ensuite étendue à d'autres discours qui se sont constitués dans la médecine, la psychiatrie et finalement dans les sciences humaines en associant les techniques de

---

<sup>223</sup> Pierre Billouet, *Foucault, op. cit.*, p. 156.

l'aveu et celles de l'examen. En se répandant dans diverses institutions, ces techniques de l'aveu et de l'examen ont engendré des sciences de la subjectivation visant à interpréter les confessions et en bout de ligne ont constitué des réseaux conceptuels et pratiques tels que la sexualité et la conception du sexe comme sens caché ou processus inconscient à interpréter. Quant aux techniques de l'examen issues de la médecine clinique, elles ont servi à prélever le discours signifiant du sujet examiné. C'est à partir de ce discours que la science peut progresser. Effectivement, seul le spécialiste qui a une formation scientifique a le privilège d'interpréter le sens caché de ce discours en produisant un discours de vérité. Le pouvoir du thérapeute lui vient en partie de cette capacité à révéler la vérité et de la promesse que cette vérité apporte la liberté à l'individu. En réalité, les sciences de l'interprétation s'intègrent aux dispositifs et aux stratégies du pouvoir. Selon Foucault, par exemple, le dispositif de sexualité est relié à l'économie par l'intermédiaire du corps qui produit et qui consomme; « [...] il a été lié dès l'origine à une intensification du corps – à sa valorisation comme objet de savoir et comme élément dans les rapports de pouvoir.<sup>224</sup> »

Le dispositif de sexualité, un dispositif de pouvoir qui multiplie les formes de contrôle, s'est développé en marge du dispositif d'alliance, mais en s'appuyant sur ce dernier, du moins à ses débuts, sur ce traditionnel dispositif juridique lié au développement des liens de parenté. Il ne l'a pas encore fait disparaître, mais tend de plus en plus à l'affaiblir, le corps étant devenu un objet de plus en plus important dans le savoir et les relations de pouvoir. En fait, la majeure partie du dispositif de la sexualité s'est développé au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'abord à l'intérieur de la famille bourgeoise ou aristocratique, pour ensuite s'étendre à l'ensemble du corps social. C'est essentiellement dans ce foyer de relations interpersonnelles que le dispositif d'alliance entre en contact avec celui de la sexualité. L'inceste par exemple est interdit dans la famille parce qu'elle fonctionne en tant que dispositif d'alliance, mais il doit aussi être interdit parce que la famille induit et assoit la sexualité. Selon Foucault, cette interdiction assurait que le système d'alliance puisse fonctionner parallèlement au nouveau dispositif de la sexualité. Il remarque en fait que la société a tendance à convertir les nouveaux mécanismes du pouvoir dans les formes du droit, ce qui permet d'en contrôler les effets. Il a montré, par exemple, que dès le début, la pastorale chrétienne a prescrit la loi d'alliance, qui était encore juridique, à cette chair qui commençait à peine à révéler ses secrets. D'autre part, il souligne

---

<sup>224</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 141.

que la psychanalyse se servait ensuite la sexualité pour expliquer les règles de l'alliance en y faisant intervenir le désir. En définitive, selon Foucault, la famille a beaucoup plus eu comme fonction la sexualisation que la répression. De la même façon, il s'agit bien plus, dans la nouvelle technologie politique du sexe, de la création du domaine de la sexualité, que d'une répression du sexe. La sexualité

[...] est peu à peu considérée comme l'essence même de l'individu, le noyau de l'identité personnelle. Il devient possible de connaître les secrets du corps et de l'âme grâce aux médecins, plus tard aux psychiatres, bref à tous ceux à qui l'on confie le secret de ses pensées et de ses pratiques. Foucault appelle cette personnalisation, cette médicalisation et cette nouvelle dimension signifiante, qui apparaît à un moment historique précis, le dispositif de *sexualité*.<sup>225</sup>

Que ce soit en ce qui concerne les sciences interprétatives du sujet ou celles qui objectivent la société, on croit interpréter la réalité des discours ou des pratiques de façon objective, indépendamment des réseaux de pouvoir, d'où la limite de ces sciences. En fait, les

[...] sciences sociales objectives ne peuvent rendre compte ni de leur possibilité, ni de leur légitimité, ni de ce qui leur permet d'accéder aux objets, parce que les pratiques qui rendent possible l'objectivation tombent en dehors de leur champ. De même, les sciences sociales du "sujet" resteront instables et ne pourront jamais devenir des sciences "normales" parce qu'elles posent comme principe d'explication final un recours au sens courant ou au sens profond alors même que le sens qui rend possible la subjectivité et l'interprétation leur échappe.<sup>226</sup>

Effectivement, pour Foucault, la production du discours et l'interprétation du sens, quel qu'il soit, sont nécessairement liées aux pratiques historiques dont elles dépendent. Il ne s'oppose pas totalement à l'idée qu'une objectivation totale de l'homme soit possible, à l'idée d'une science objective achevée, mais une telle éventualité, bien qu'improbable, ne révélerait toujours pas les pratiques qui la conditionnent, et puis, selon lui, l'interprétation ne peut se faire qu'en fonction de ces pratiques. Pour sa part, la méthode archéologico-généalogique a le mérite d'interpréter des événements historiques en évacuant l'idée d'un accès direct au sens de la réalité à l'intérieur d'une théorie. Elle démontre plutôt comment le savoir sur l'homme a pu être associé au pouvoir.

---

<sup>225</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 246.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 260-261.

### 3.3.7 Le dispositif de sexualité et le bio-pouvoir

Ce nouveau domaine qu'est la sexualité a aussi comme objectif la promotion de la vie, la santé de la population et, par extension, le bonheur de chacun. En effet, le « [...] sexe est accès à la fois à la vie du corps et à la vie de l'espèce.<sup>227</sup> » Il fait le lien entre les sciences biologiques et les pratiques normatives du bio-pouvoir. Il est alors cette unité historique fictive qui devient l'objet d'un pouvoir qui gère la vie. Il constitue « [...] un objet d'investigation scientifique, de contrôle administratif et de préoccupation sociale.<sup>228</sup> »

À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, l'accumulation des hommes va de pair avec l'accumulation du capital. Le problème du sexe devient alors plus important puisqu'il concerne à la fois la discipline du corps en vue d'une plus grande productivité, et le contrôle démographique. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on retrouve la mise en place d'appareils de pouvoir qui tiennent compte de toutes les composantes du problème de la population, de ses conditions de vie (l'habitat, l'allaitement, l'hygiène, les épidémies, etc.) Ils utilisent bientôt les nouvelles sciences comme la démographie, l'épidémiologie ou la microbiologie, qui permettent un tout nouveau pouvoir sur la vie. C'est ainsi que le savoir moderne de la vie a engendré un bio-pouvoir et que l'intérêt grandissant pour la population a créé un lien entre le pouvoir et la sexualité pour donner naissance à toute une série de nouvelles stratégies. En somme, ce bio-pouvoir « [...] permet de relier les diverses technologies du corps aux discours des sciences humaines et aux structures de domination articulées depuis près de deux siècles et demi (et en particulier depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>229</sup> »

Le dispositif de sexualité avec sa technologie médicale du sexe a d'abord investi la sexualité des classes dominantes. Dans les milieux favorisés, l'attention particulière portée au sexe était la conséquence de la mise en valeur de la santé et de la longévité de la progéniture. Une technologie de pouvoir et de savoir fut donc élaborée par la bourgeoisie pour son propre bénéfice. Elle s'est infiltrée ensuite dans l'ensemble du corps social. Il y eut d'abord une généralisation des méthodes contraceptives; ensuite la campagne pour la moralisation des classes ouvrières et la promotion de la famille traditionnelle; en dernier lieu, le développement du contrôle judiciaire et médical des perversions. Selon Foucault, l'intérêt général à promouvoir la santé pour toute la population est la

<sup>227</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 192.

<sup>228</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 242.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 264.

conséquence de la cohabitation des citoyens dans différents milieux, des risques de contamination et du danger menaçant des épidémies, comme celle du choléra en 1832, sans compter les risques associés aux maladies vénériennes et à la prostitution. Il y a aussi eu la manifestation du besoin pour une main d'œuvre durable à cause du développement de l'industrie. Enfin, il y a eu l'instauration de différentes institutions qui ont permis de rendre effectif ce dispositif de la sexualité. Il faut cependant spécifier que le dispositif n'a pas partout le même effet. Le prolétariat, par exemple, n'a pas adopté facilement une sexualité qui visait en réalité son asservissement.

Sans doute, le développement du capitalisme est en grande partie redevable aux mécanismes qui ont permis d'ajuster la réalité des populations aux processus de l'économie et ceux qui ont participé à l'accroissement de la capacité des individus sans pour autant les soustraire à un futur assujettissement. Selon Foucault, cette entrée de la sexualité et de la vie dans l'histoire de l'Occident, c'est-à-dire dans l'ordre du savoir et du pouvoir, a été la caractéristique marquante dans le développement du pouvoir, du savoir et des techniques politiques, plutôt que l'effet d'une morale directive. Le pouvoir-savoir n'agit plus seulement sur des sujets de droit, mais sur la vie humaine qu'il contribue directement à transformer par de nouvelles stratégies politiques. Cette évolution vers un bio-pouvoir a entraîné une influence marquée de la norme au détriment du système juridique. D'ailleurs, non seulement les stratégies politiques, mais aussi les résistances au pouvoir et les revendications qu'on lui adresse, s'appuient sur la vie dans tous ses aspects, y compris le sexe, sur sa mise en valeur, sur le développement de ses potentialités, même si les formulations se font dans les termes du droit. Il faut spécifier que la notion de sexe est communément utilisée comme principe causal, comme sens explicatif, en réunissant par convention des comportements, des sensations, des fonctions biologiques. Conformément à cette nouvelle théorisation du sexe, la notion de sexe, qui a obtenue une validité presque scientifique à cause de ses relations avec la biologie et la physiologie, se donne comme objet de connaissance, indépendamment de ses relations au pouvoir. Le pouvoir est alors considéré comme lui étant extérieur et, en ce sens, il est uniquement susceptible de légiférer à son sujet ou de l'interdire. Pour Foucault, au contraire, le sexe n'est pas une réalité indépendante qui devient ensuite l'objet du savoir. Le sexe est rendu tel par le fonctionnement du dispositif de sexualité. Il est ce qui lie les deux foyers autour desquels s'est déployé la nouvelle technologie politique de la vie : il concerne à la fois les disciplines du corps et la régulation des

populations. On voit donc apparaître une suite de tactiques qui réunissent, chacune à sa façon, l'objectif des disciplines du corps et celui de la régulation des populations.

Comme on l'a vu, Foucault parle de quatre orientations majeures à la politique du sexe. Les deux premières partent de l'objectif de régulation de la population pour motiver les techniques disciplinaires. D'abord, la sexualité des enfants était conçue comme un danger pour la santé des futurs adultes et la survie des populations. Ensuite, l'"hystérisation" des femmes, qui a entraîné une médicalisation accrue de leur corps et de leur sexe, est due à l'importance de leur rôle dans le maintien de la santé de leurs enfants et dans la stabilité des liens familiaux; elle est due simultanément aux conséquences éventuelles des lacunes en ces domaines pour l'ensemble de la société. Les deux autres orientations à cette nouvelle politique font jouer le rapport inverse en partant de l'objectif de discipline individuelle du corps pour motiver les interventions de nature régulatrice. Il s'agit du contrôle des naissances et de la psychiatisation des perversions. Le dispositif de sexualité relève donc de ce régime moderne du pouvoir dont les tactiques concernent la discipline des individus et la régulation des populations plutôt que les préoccupations pour la loi de l'alliance et le sang si caractéristiques de l'ancien ordre du pouvoir qui « [...] parle à travers le sang [...] »<sup>230</sup>, celui du peuple ou des aristocrates. Le sang avait alors une réalité symbolique dans l'ordre des signes (être du même sang), un rôle instrumental (pouvoir verser le sang) et une fragilité, une instabilité (facile à répandre, susceptible de se mêler ou de se corrompre). Dans un régime moderne, la symbolique du sang a cédé la place à une analytique de la sexualité. La norme et la vie ont remplacé la loi et la souveraineté. Bien sûr, il y a eu des croisements, des empiètements, des interrelations. Le racisme des nazis est un cas éloquent d'une combinaison de la symbolique du sang avec un pouvoir disciplinaire. Foucault note aussi le travail théorique pour introduire le thème de la sexualité dans le système de la loi avec la psychanalyse qui trouve dans la loi de l'alliance, l'interdiction de la consanguinité et la souveraineté du père, les principes de base pour la sexualité. Selon lui, il faut plutôt « [...] penser le dispositif de sexualité à partir des techniques de pouvoir qui lui sont contemporaines.<sup>231</sup> » En effet, si on veut faire jouer le savoir contre les mécanismes de pouvoir du dispositif de sexualité, il faut s'affranchir de cette notion du sexe comme désir, élément spéculatif subordonné à la sexualité en tant que forme historique, et le repenser à partir des plaisirs du corps.

<sup>230</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*, op. cit., p. 194.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 198.

### 3.3.8 Conclusion

Avec sa généalogie du pouvoir, Foucault a défini les dispositifs de pouvoir en tant que matrices pour des discours de vérité. Parallèlement, la volonté de savoir qu'il analyse décrit un rapport du sujet à la vérité appartenant à l'extériorité historique des pratiques et des organisations sociales avec leurs intérêts politiques et sociaux. Il a montré que même la sexualité est comprise dans ces jeux de pouvoir. La vérité s'associe alors à la technologie du sexe qui a aussi pour fin de fortifier le corps et favoriser la vie de l'espèce; en réalité elle est reliée à l'assujettissement des corps dans le but d'accroître leur utilité, d'en extraire la force de travail. Elle se manifeste en somme dans des agencements concrets qui constituent la grande technologie du pouvoir disciplinaire et celle du bio-pouvoir.

Dans ses nouvelles recherches sur la sexualité, Foucault a remarqué une accentuation des discours de vérité sur le sexe, que masque l'hypothèse répressive. Il a analysé ces discours de vérité d'abord en comparant la science du sexe au discours oriental, ce qui fait ressortir le caractère particulier du discours médical occidental : l'herméneutique du désir. En fait, il veut s'opposer à ce type de discours en s'appuyant sur une conception du sexe fondée sur les plaisirs du corps. Il relie ensuite ce discours de vérité sur le sexe en Occident à la façon de gouverner, en l'occurrence au bio-pouvoir avec ses techniques de pouvoir telles que l'aveu qui était utilisé par le pouvoir pastoral avant de se répandre dans les institutions modernes pour être employé de concert avec les sciences humaines. En somme, Foucault veut mettre à jour le rapport entre le pouvoir, le savoir et le sujet de la sexualité. Il poursuit cet objectif en décrivant le dispositif de sexualité avec sa technologie particulière, les techniques à travers lesquelles le sujet se constitue, notamment avec la technique de l'aveu par laquelle s'élabore une science du sujet. En outre, il tient compte du rapport entre le discours sur le sexe et l'économie politique dans l'organisation du bio-pouvoir qui agit directement sur la vie humaine tout en affermissant la norme.



## **CHAPITRE IV**

### **LA GÉNÉALOGIE DU SUJET**

#### **4.1 La problématisation morale des plaisirs dans l'Antiquité**

##### **4.1.1 Introduction**

Foucault a continué à réfléchir sur les relations entre subjectivité et vérité en s'intéressant aux pratiques anciennes qui concernent les plaisirs sexuels où il cherche à reconnaître l'origine de la morale sexuelle européenne. Il avait déjà étudié le savoir dans son rapport au pouvoir et au sujet, mais il voulait en plus étudier le savoir impliqué dans le rapport de soi à soi. Dans ses ouvrages centrés d'abord sur l'archéologie du savoir et ensuite sur la généalogie du pouvoir, il a cherché à relier les domaines du savoir aux types de normativité et aux formes de subjectivité par lesquelles l'être peut se penser. Il s'agit des trois dimensions à travers lesquelles une expérience se construit, une certaine manière pour les individus de se reconnaître et de se constituer en tant que sujets. Cependant, avec le sujet de la sexualité, Foucault voulait aussi considérer la manière dont il en vient à donner du sens à ses actes, à ses sentiments, la manière dont l'expérience du sujet peut se constituer de l'intérieur, en liaison avec le savoir et le pouvoir. Il considérait le moi de l'homme moderne en tant qu'outil pour le pouvoir et l'identité du sujet en tant que subjectivité normalisée. Dans ses nouvelles recherches sur l'Antiquité, il a entrepris le traitement de cette expérience du sujet d'un sexe qui implique non seulement le domaine des connaissances ou l'ensemble des normes, mais aussi la constitution du sujet par lui-même, dimension qui avait jusque-là été négligée.

Ces nouvelles recherches font suite aux analyses qu'il avait faites autour de la notion de "gouvernement", qui désigne les techniques servant à régir les actions humaines, que ce soit en fonction de soi ou d'autrui. Selon lui, le "gouvernement" concerne en général le rapport de l'homme au monde extérieur, car il touche toutes les dimensions où une influence se fait sentir. Il faut reconnaître qu'il s'était longuement questionné sur le rapport entre le gouvernement des autres et le

dire-vrai, relativement à la folie, la délinquance ou la sexualité. Il voulait savoir comment le sujet pouvait être affecté par les jeux de vérité et les pratiques qui s'y rapportent dans certains domaines spécifiques aux sciences humaines. Il voulait aussi comprendre comment un discours vrai, sur le sujet marginal (fou ou délinquant), sur le sujet commun (parlant, vivant et travaillant), sur le sujet individuel (agissant moralement et ayant un comportement sexuel), a pu historiquement se constituer. Il voulait enfin montrer comment les rapports de pouvoir, les techniques pour gouverner les individus, que ce soit à l'hôpital, à l'école ou dans l'armée, qui sont aussi déterminés par l'économie, la politique ou la démographie, constituent des domaines d'objets et des rituels de vérité. Son analyse généalogique des pratiques ne révélait jusque-là que des modes de domination, des processus pour l'objectivation d'un sujet soumis aux technologies institutionnalisées du pouvoir. Elle laissait de côté tout le domaine attribuable au sujet dans son rapport à lui-même, au sujet désirant ou au sujet moral. En effet, la conception d'un sujet objectivé par les sciences humaines et soumis aux techniques du pouvoir ne permet pas de rendre compte du rapport du sujet de l'action à lui-même.

Selon Foucault,

[...] la place très importante prise à la fin du XVIIIe et au XIXe siècle par la formation des domaines de savoir concernant la sexualité du point de vue biologique, médical, psychopathologique, sociologique, ethnologique, le rôle déterminant joué aussi par les systèmes normatifs imposés au comportement sexuel, par l'intermédiaire de l'éducation, de la médecine, de la justice rendaient difficile de dégager, dans ce qu'ils ont de particulier, la forme et les effets du rapport à soi dans la constitution de cette expérience. Le risque était de reproduire, à propos de la sexualité, des formes d'analyse centrées sur l'organisation d'un domaine de connaissance, ou sur le développement des techniques de contrôle et de coercition – comme celles qui ont été faites précédemment à propos de la maladie ou de la délinquance.<sup>232</sup>

Bien sûr, dans sa généalogie de la sexualité, il devait quand même tenir compte de la formation des savoirs qui s'y rapportent ainsi que des systèmes de pouvoir qui règlent sa pratique. Toutefois, il voulait aussi mettre en évidence les formes dans lesquelles les hommes se reconnaissent en tant que sujets d'une vie sexuelle. Il a donc choisi d'analyser certaines périodes de l'histoire où les effets du savoir et du pouvoir n'étaient pas aussi importants et où les formes du rapport à soi étaient différentes afin de mettre en perspective les formes récentes de ce rapport, notamment celles du

---

<sup>232</sup> Michel Foucault, « Préface to the *History of sexuality* » (« Préface à l'*Histoire de la sexualité* »), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, 1980-1988, no. 340, p. 583.

sujet de désir dont il voulait faire la généalogie. Il déclarait à cet effet que l'emploi du terme généalogie signifie qu'il « [...] mène l'analyse à partir d'une question présente.<sup>233</sup> » C'est en ce sens qu'il se donne la tâche de saisir l'expérience de la sexualité dans son historicité en reconstituant l'histoire du sujet désirant et du sujet moral à partir de l'Antiquité jusqu'aux premiers siècles du christianisme. La problématisation de l'expérience du plaisir sexuel a ainsi conduit Foucault de l'étude du sujet maître de soi dans la Grèce classique, à l'analyse de la constitution du sujet éthique dans les deux premiers siècles de notre ère à travers certaines techniques de perfectionnement de soi, par la pratique de certaines formes de rapport à soi-même. Il passera finalement à l'ascèse suscitée par la direction de conscience dans la religion chrétienne, à travers laquelle le sujet est attentif aux impuretés de son âme et aux mouvements de sa chair, jusqu'à parvenir au sujet moderne d'une sexualité normalisée. Il dégage ainsi un nouveau domaine d'analyse, le rapport à soi, qui est difficilement repérable, à cause de son lien intime au savoir et au pouvoir, mais qui n'en découle pas directement.

C'est dans son étude du régime des plaisirs sexuels que Foucault soulève la question du gouvernement de soi qu'il cherchera ensuite à approfondir dans ses cours sur la pensée ancienne où se trouve la forme du rapport à soi à l'origine de la morale moderne et de l'expérience de la sexualité. Au début de ses recherches sur la sexualité, il avait d'abord envisagé le problème de savoir comment cette sexualité était devenue un problème moral en faisant l'objet de la confession et il avait dû reculer plus loin dans le passé pour chercher des réponses. Il voulait par la même occasion prendre ses distances par rapport à la notion moderne de sexualité en mettant en lumière le contexte historique dans lequel elle s'est construite. Son but était d'analyser la sexualité en tant qu'expérience historique. Selon lui, « [...] la tâche était de mettre au jour le domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d'expérience peuvent avoir leur lieu : c'est-à-dire une histoire de la pensée.<sup>234</sup> » Cette histoire de la pensée, des formes de l'expérience, doit être trouvée et analysée à partir de la manière de penser et d'agir du sujet de la connaissance et de l'action. Ces formes de l'expérience se reconnaissent dans les pratiques discursives et non discursives, c'est-à-dire dans des systèmes d'action habités par la pensée, par les formes de l'expérience, des systèmes

<sup>233</sup> Michel Foucault, « Le souci de la vérité », *Magazine Littéraire*, no. 203-208, mai 1984, réédité dans *Dits et Écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, 1980-1988, no. 350, p. 674.

<sup>234</sup> Michel Foucault, « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », loc. cit., p. 579.

où l'action implique aussi des jeux de vérité. En ce sens, il n'y a pas d'expérience qui ne soit en même temps une manière de penser et, possiblement, ne puisse faire l'objet d'une histoire de la pensée. L'histoire doit donc s'intéresser aux systèmes de représentation, aux pratiques, aux institutions qui sont la dimension concrète des multiples formes de la pensée. Pour lui, cette histoire est aussi une entreprise critique, c'est-à-dire une analyse des conditions dans lesquelles la forme de l'expérience, le rapport à la vérité, aux règles et à soi-même, peut se transformer par le travail critique de la pensée sur sa propre histoire.

#### 4.1.2 La problématisation du sexe dans l'Antiquité, le sujet et le domaine de l'éthique

Foucault a tenté de retracer l'histoire du sujet désirant par une analyse qui implique à la fois une archéologie des problématisations éthiques et une généalogie des pratiques de soi qui leur sont attachés. Selon lui, si l'on veut vraiment comprendre cette expérience historique de la sexualité, il faut tenir compte de trois aspects primordiaux : « [...] la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité.<sup>235</sup> » En plus de traiter des réflexions sur le désir et les plaisirs, il s'intéresse aux systèmes de pouvoir, aux stratégies et techniques de domination qu'ils utilisent, et finalement aux technologies du moi responsables de la constitution du sujet. Ses analyses portent sur quatre modalités d'expérience, quatre modes de subjectivation, quatre modalités du rapport à soi, qui sont autant d'aspects à considérer dans l'étude du rapport du sujet avec son sexe : d'abord, la détermination de la substance éthique, c'est-à-dire la détermination de la partie de l'individu qui sert de matière pour une expérience morale; ensuite, le mode d'assujettissement qui spécifie le genre d'obligation par lequel l'individu se soumet à une règle de comportement; aussi, le travail éthique qui implique les techniques par lesquelles le sujet moral se constitue; enfin, la téléologie du sujet moral qui désigne l'idéal de conduite, la manière d'être qui caractérise le sujet moral et que vise la conduite éthique.<sup>236</sup>

<sup>235</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des plaisirs*, coll. « Bibliothèque des histoires », NRF, Gallimard, Paris, p. 10.

<sup>236</sup> Voir *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 33-35.

Foucault n'a pas étudié directement les règles de conduite, ni le comportement réel des individus pour savoir s'il était plus moral qu'immoral. Il a étudié la manière dont les Grecs se conduisent moralement, par exemple en étant fidèles à leur conjointes; il a étudié différentes façons de déterminer la substance éthique, de constituer une partie de soi comme matière du comportement moral. Concernant le contenu de la fidélité, il peut s'agir du respect de certains interdits, de la maîtrise des désirs ou de l'efficacité à résister aux tentations. En ce qui regarde la façon dont on se soumet aux règles, au mode d'assujettissement, il peut s'agir de notre identification à un groupe social dont on choisit de conserver les traditions, dont on respecte les enseignements, ou de convictions politiques. On peut aussi chercher à donner à sa vie un aspect tel qu'il suscite l'admiration. Il s'agit en bref de tout ce à quoi l'on obéit, qui exerce une séduction, qui est source de motivations. Quant aux formes d'élaboration de soi, au travail éthique qui est effectué, il peut consister en des exercices de mémorisation de certains préceptes relatifs à la fidélité, doublé d'un minutieux contrôle de ses actions à la lumière de ces règles ou du renoncement total aux plaisirs sexuels. Il peut aussi y avoir différentes finalités au comportement moral selon le sens qu'il revêt à l'intérieur de l'ensemble de la conduite.

Foucault a entrepris sa généalogie du sujet de désir en analysant la manière dont l'individu est en rapport avec lui-même, rapport dans lequel il se constitue comme sujet de la sexualité, ce qui implique aussi un jeu de vérité et un jeu de pouvoir. Ainsi il tient compte de l'ensemble des conditions dans lesquelles le sujet problématise ce qu'il est. Effectivement, la manière dont le comportement sexuel a été réfléchi comme domaine d'appréciation et de choix moraux correspond à certains modes de subjectivation reliés à certains domaines de savoir et à certains jeux de pouvoir. Foucault a aussi cherché à saisir les changements qui affectent la problématisation de l'activité sexuelle et les conditions dans lesquelles elle se constitue en tant que domaine de l'éthique. La dimension archéologique de sa recherche permet d'analyser les formes de la problématisation. Il s'est, par exemple, penché sur une série de documents anciens de nature différente qui proposent des règles de conduite. Ces textes étaient utilisés de manière à reconsidérer les comportements acquis sous un nouvel éclairage afin de perfectionner sa personnalité propre. Ils étaient donc reliés à une pratique de soi. Quant à la dimension généalogique de sa recherche, elle concerne la formation des problématisations à partir de différentes pratiques. En outre, la préoccupation morale concernant la sexualité n'est pas toujours directement liée à un système de règles qui dicte la conduite; « [...]

l'interdit est une chose, la problématisation morale en est une autre.<sup>237</sup> » Dans la culture grecque, par exemple, les pratiques réflexives reliées au souci de soi n'ont pas uniquement le rôle de fixer les règles pour le comportement, notamment le comportement sexuel, mais servent à se transformer soi-même. Et puis, si on reconnaît certaines règles qui appartiennent à une esthétique de l'existence, c'est en tant qu'homme libre qui stylise son rapport avec d'autres hommes libres. En fait, il n'y a pas de code commun, mais plutôt des règles implicites relatives à un style de vie appartenant à un groupe particulier d'individus ou à des relations spécifiques. Par exemple, le comportement que l'on attend d'un homme mature n'est pas le même avec sa femme qu'avec les adolescents. Même le travail sur soi, la subjectivation ayant en vue l'amélioration de soi ou une certaine esthétique de l'existence, ne se fait pas à partir de codes juridiques ou religieux, mais à partir de modèles esthétiques et plus particulièrement à partir de l'exemple d'un maître, d'un sage dont les agissements constituent un exemple.

Chez Foucault, l'étude de la problématisation du comportement sexuel dans la culture grecque classique au IV<sup>e</sup> siècle av. J.C. et dans la culture hellénique et latine aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère, deviendront en quelque sorte une introduction à l'histoire générale des techniques de soi, ces pratiques de subjectivation utilisées pour se changer soi-même; car toute réflexion de soi-même sur ses comportements avait pour but de se constituer comme sujet éthique de l'action, comme sujet maître de soi-même. Selon lui, l'austérité sexuelle ne relève pas d'une histoire des codes, mais d'une histoire de l'éthique, une histoire des formes de subjectivation pour la constitution du sujet éthique. Le problème de la constitution du sujet dans l'expérience sexuelle deviendra ainsi celui de la problématisation générale du sujet éthique, du sujet qui se constitue lui-même dans un rapport à soi impliquant différentes techniques; car la problématisation du comportement sexuel dans la pensée médicale et philosophique de l'Antiquité, qu'elle concerne le corps, l'épouse, les garçons et même la vérité, est d'emblée associée à une perspective éthique, à la possibilité de vivre en harmonie avec le *logos*<sup>238</sup>. Ces domaines du comportement sexuel, ces quatre perspectives de l'expérience sexuelle qui ont fait l'objet d'une problématisation, ces pratiques qui appelaient chacune certaines règles et qui ont alimenté la réflexion sur soi, sur l'art de vivre, sur l'austérité du comportement dans l'Antiquité, sont aussi les domaines d'une expérience éthique reliée au souci de soi.

<sup>237</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*, op. cit., p. 16.

<sup>238</sup> Mot grec ancien signifiant « raison ».

#### 4.1.3 La problématisation morale des plaisirs et le souci de soi

L'étude de la problématisation morale des plaisirs chez les penseurs grecs s'effectue sur la base de deux principes majeurs : un principe quantitatif relié à la maîtrise du désir et un principe qualitatif relié à l'activité ou à la passivité. Pour être vertueux, un citoyen grec devait être actif et tempérant. En effet, « l'excès et la passivité sont, pour un homme, les deux formes majeures de l'immoralité dans la pratique des *aphrodisia*.<sup>239</sup> » La vertu est alors conçue « comme un rapport de domination, une relation de maîtrise.<sup>240</sup> » La maîtrise sur les autres est en fait légitimée par la maîtrise sur soi favorisée par l'ascèse. Cette maîtrise de soi comme vertu est une lutte morale contre les passions qui permet d'après Aristote de garder un juste milieu entre l'insensibilité et les abus. Afin d'atteindre le degré de contrôle nécessaire, l'individu doit accéder à la connaissance de la vérité, mais c'est dans l'ascèse que cette connaissance devient un facteur de transformation. La connaissance de la vérité fait partie de l'éthique parce qu'elle rend possible la connaissance du monde et de soi-même, nécessaire pour diriger la vie dans le sens de la retenue, de la tempérance. Selon Foucault, la vérité et l'éthique s'unissent alors dans un exercice de la liberté qui prend comme principe le souci de soi et s'oriente vers un certain style de vie. Chez les anciens Grecs, les exigences morales en matière de sexualité, comme l'ensemble de la pensée morale n'est pas tellement dépendante d'un code moral commun, bien que celui-ci existe et concerne surtout la vénération des dieux, mais sont essentiellement tournées vers l'ascétisme, qui est l'entraînement adéquat pour atteindre la vertu et réaliser une belle vie.

Le problème de la morale sexuelle est reliée à trois domaines particuliers où la maîtrise de soi doit se manifester si l'on ne veut pas devenir l'esclave de soi-même. Il s'agit d'abord de la diététique ou du régime du corps; ensuite, de l'économie ou de la gestion du ménage; finalement, de l'érotique ou de la relation amoureuse avec les garçons : trois domaines où la liberté demande à être stylisée. C'est en effet à travers une esthétique de l'existence et une attitude stylisée que l'on reconnaît l'exercice moral de la liberté qui se fait dans la maîtrise et dans l'action.<sup>241</sup> Dans ce contexte, le souci de soi,

<sup>239</sup> *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*, op. cit., p. 57 (*aphrodisia* est un mot grec ancien signifiant « actes de plaisir »).

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>241</sup> Voir Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », (entretien avec H. Becket, R. Fomet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia Revista internacional de filosofía*, n. 6, juillet-décembre 1984, p. 99-116, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, 1980-1988, no. 356, p. 712-714.

dans un rapport à soi et à la vérité, est la condition fondamentale pour qu'un individu se constitue en tant que sujet tempérant et maître de soi-même dans l'action. Néanmoins, l'expérience de soi qui en découle ne se résume pas uniquement au souci de soi et à ce pouvoir sur soi, ce sage gouvernement, mais aussi au plaisir qui est pris à soi-même. Le souci de soi est en somme le principe central pour une éthique du gouvernement de soi et des autres, ainsi qu'un principe pour une esthétique de l'existence.

#### 4.1.4 La liberté, la vérité et le domaine de l'éthique

L'usage des plaisirs est un domaine essentiel pour la morale, même s'il y a eu le développement d'une éthique de la pureté, qui était déjà présente chez Platon, mais qui s'est affirmée essentiellement dans la tradition pythagoricienne. Dans les *Mémoires* de Xénophon, disciple de Socrate, Euthydème affirme qu'un homme dirigé par les plaisirs du corps n'est pas libre<sup>242</sup>. Cette liberté doit se conquérir par une maîtrise dans la pratique des plaisirs. Elle se retrouve dans une forme particulière de rapport à soi-même, dans l'application d'un pouvoir de maîtrise sur soi-même. C'est la manière d'être de l'homme tempérant. Cette maîtrise acquise par le citoyen est d'ailleurs profitable à l'ensemble de la cité qui, selon Aristote, devient vertueuse dans la mesure où ceux qui contribuent à son gouvernement sont eux-mêmes vertueux. Évidemment, la vertu de l'ensemble des citoyens est la conséquence logique de la vertu acquise par chacun d'eux<sup>243</sup>. Or, le dirigeant, plus que tout autre, doit pouvoir se maîtriser lui-même lorsqu'il exerce le pouvoir sur les autres. Celui qui est soumis à l'autorité n'a en effet qu'à exécuter ce qu'on exige de lui, sans qu'il ne soit fait appel au principe de sa tempérance. Le principe de maîtrise de soi est donc surtout un principe de régulation interne pour l'exercice du pouvoir politique. Il concerne l'exercice de la liberté dans sa forme accomplie : l'exercice d'un pouvoir sur soi dans le pouvoir exercé sur les autres. La maîtrise chez les chefs est aussi un facteur important dans l'attitude qu'adoptent les citoyens à cause de ses répercussions dans l'éducation, dans l'exercice de la loi ou l'organisation de la cité. Cette maîtrise est cependant impossible sans le rapport à la vérité.

<sup>242</sup> Voir Xénophon, *Mémoires*, IV, 5, 2-3; cité dans Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*, op. cit., p. 91.

<sup>243</sup> Voir Aristote, *Politique*, VII, 14, 1 332 a; cité dans Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*, op. cit., p. 92.



Le pouvoir exercé sur soi dans la pratique des plaisirs est effectivement relié à l'exercice de la raison. Selon Aristote, pour se maîtriser, il faut soumettre ses plaisirs à la droite raison, ne désirer que ce qu'elle prescrit. Dans le même sens, Socrate stipule que les intempérants demeurent dans l'ignorance. Cette position théorique et le rôle de la connaissance dans l'acquisition de la vertu ont occasionné un long débat qui origine de Socrate et qui s'est poursuivi après Aristote chez les stoïciens et ceux qui gravitaient autour d'eux. Il est généralement admis qu'il ne peut y avoir de tempérance sans une certaine forme de savoir. Le sujet qui agit moralement dans l'usage des plaisirs doit donc préalablement se constituer en tant que sujet de connaissance. Chez Aristote, il faut qu'il donne à sa raison le pouvoir de dominer ses désirs et de gouverner son action, alors que l'intempérant se laisse gouverner par ses désirs. Selon Xénophon, l'homme tempérant a la capacité de discerner la différence entre les choses, de les classer selon leur genre, d'user de la dialectique en discutant et en défendant ses idées, afin de pouvoir choisir ce qui est le mieux et aussi de commander habilement aux autres<sup>244</sup>. En plus de la forme structurale dans l'exercice de la raison, c'est-à-dire sa souveraineté par rapport au désir du plaisir, qui est formulée par Aristote, et de la forme instrumentale, qui souligne son rôle dans la détermination de ce qui doit être fait, et que l'on retrouve autant chez Xénophon que chez Aristote, il y a la forme ontologique de la reconnaissance de soi par soi, de son être propre, un thème socratique repris par Platon<sup>245</sup>. Cette reconnaissance devient un préalable pour la maîtrise des plaisirs et l'exercice de la vertu puisqu'elle entraîne le rapport de l'âme à la vérité qui donne à l'Éros la force de sortir des plaisirs physiques pour se tourner vers l'amour véritable, l'amour de la vérité. En bref, dans ces trois formes d'exercice de la raison conduisant à la tempérance, le rapport à la vérité est une condition essentielle.

Foucault affirme effectivement que ce « [...] rapport à la vérité est une condition structurale, instrumentale et ontologique de l'instauration de l'individu comme sujet tempérant et menant une vie de tempérance [...] »<sup>246</sup>. Ainsi conçu, le rapport à la vérité, chez les Grecs, conduit plutôt à une esthétique de l'existence, qui repose sur certaines prescriptions, certaines règles générales dans l'usage des plaisirs et, conséquemment, à une attitude de tempérance, une des cinq vertus reconnues par Xénophon, avec la sagesse, la piété, le courage et la justice. Ce modèle de la

<sup>244</sup> Voir Xénophon, *Mémoires*, IV, 5, 11.

<sup>245</sup> Voir Platon, *Phèdre*.

<sup>246</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*, op. cit., p. 103.

tempérance, en tant que problématisation morale des pratiques sexuelles, vise à réaliser l'usage des plaisirs selon certaines modalités concernant la manière d'agir, les conditions de réalisation, la fréquence d'exécution, leur importance, bref concernant le régime qui porte sur la santé du corps et de l'âme. Le régime des plaisirs qui comporte l'obligation de se modérer dans le domaine des choses sexuelles n'est cependant qu'un aspect du régime général, en tant que technique d'existence déterminée par le souci du corps et de l'âme. Selon Foucault, la réflexion sur l'usage des plaisirs en tant que domaine pour la morale, implique une triple stratégie, un art qui vise à moduler, de façon à ce que le tout soit convenable, d'abord, le besoin naturel et les limites à observer ou sa répartition dans le temps; ensuite, les circonstances ou le moment opportun; et finalement, le respect du statut de l'individu et de la hiérarchie. En outre, d'après Xénophon, Platon et Aristote, par l'usage de la raison et le rapport à la vérité qui le gouverne, tout en suivant les prescriptions raisonnables pour un usage modéré des plaisirs, la vie tempérante perpétue l'ordre ontologique et sa beauté manifeste. Enfin, l'établissement de cette maîtrise sur soi, l'exercice de cette liberté active du sujet, ne s'acquiert qu'à travers la lutte et le travail sur soi suscité par l'ascèse, cet exercice sur soi à l'aide de la pensée, de son rapport au vrai.

Ces différents éléments de la pensée grecque classique concernant les plaisirs représentent sommairement les traits généraux de la réflexion sur les pratiques à caractère sexuel et la façon dont on les a constitués en tant que domaine et substance de l'éthique. Foucault en a exploré la combinaison dans les pratiques courantes telles que le soin du corps, le gouvernement de la maisonnée et la relation amoureuse entre les hommes et les garçons, pratiques qui ont été stylisées par cet art de l'action modérée conforme au droit usage de la raison. Par exemple, dans la Diététique, qui concerne le régime médical des plaisirs et son rapport à la santé du corps et de l'âme, on trouve une forme de tempérance définie par l'usage modéré des plaisirs dont l'enjeu est de trouver une fréquence qui n'excède pas les besoins de la nature et de saisir le bon moment; dans l'Économique, qui concerne la direction de la vie maritale et familiale, on trouve une forme de tempérance définie par le privilège accordé à l'épouse légitime dont l'enjeu est le maintien de cette hiérarchie dans l'organisation de la maisonnée où le mari exerce son pouvoir sur son épouse, ses enfants et ses esclaves; dans l'Érotique qui concerne l'amour des garçons, la tempérance se définit par une disposition à s'abstenir en faisant du renoncement aux rapports physiques avec les garçons, un idéal. Dans ce cas, l'enjeu est le respect de la liberté et de la réputation du futur citoyen; d'autant

plus que pour être actif et respecté dans le monde politique, il faut aussi être actif dans sa sexualité, ne jamais avoir été passif. Foucault traite finalement du rapport à la vérité, de ce véritable amour où les amants découvrent dans leur amour réciproque, un amour plus grand, celui de la vérité.

En effet, dans l'Érotique, non seulement la maîtrise de soi doit être achevée et culminer dans l'abstinence, mais elle donne lieu à l'amour de la vérité reliée à cette attitude soucieuse de la pensée que l'on peut retrouver dans la philosophie socratique. Il s'agit d'une modalité spécifique dans les pratiques de maîtrise de soi qui découle des pratiques de contrôle de soi reliées aux deux autres domaines de la problématisation de la vie sexuelle. En ce sens, l'Érotique « [...]acquiert le rôle décisif de figure finale d'un mouvement interne à la Diététique et à l'Économique.<sup>247</sup> » C'est en effet dans l'Érotique que sont exposées les conditions pour l'établissement d'une maîtrise achevée et de l'autonomie d'une liberté réfléchie qui découle des pratiques de maîtrise dans la Diététique et l'Économique. C'est justement dans cette sphère d'activité de l'Érotique que l'amour de la vérité se révèle, un amour qui permettra la théorisation du principe du souci de soi. Cet impératif socratique du souci de soi et du souci du maître pour le souci de son disciple est au centre du questionnement sur l'être de l'amour, dans lequel le problème de l'amour respectueux et honorable pour les garçons devient celui de l'amour véritable, « [...] la modalité éthique de l'acte d'amour [...] »<sup>248</sup> où l'*éros*<sup>249</sup> et l'*éthos*<sup>250</sup> correspondent au souci. Dans ce cas, il n'y a pas de relation entre un amant et un aimé, mais entre deux amants de la vérité, deux sujets d'*éros* en tant que pratique philosophique, qui réalisent la maîtrise et une existence stylisée dans cette réflexion sur l'amour qu'est l'Érotique philosophique, et qui s'encouragent mutuellement à progresser en ce sens avec l'aide de la discussion, dans la recherche de la vérité.

Préalablement à l'Érotique, les recommandations de modération relatives à la Diététique, permettent au sujet d'expérimenter et finalement d'acquérir la maîtrise de soi en développant un désir qui s'accommode du manque. De plus, le bon gouvernement de soi acquis dans la Diététique est indispensable au bon gouvernement des autres qui est formulé dans l'Économique où gouvernement de soi et des autres s'associent au contrôle des biens. En outre, dans le domaine de l'Économique,

---

<sup>247</sup> Mariapaola Fiamini, « Le véritable amour et le souci commun du monde », in *Foucault, le courage de la vérité*, coord. par Frédéric Gros, coll. Débats philosophiques, PUF, Paris, 2002, p. 103.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>249</sup> Amour.

<sup>250</sup> Art d'exister.

les pratiques de gouvernement créent une situation où la domination est propice au perfectionnement de soi. On n'y retrouve pas de relations duelles, mais l'acceptation par chacun de sa fonction qui sert un but commun : la maisonnée. Dans ce contexte, la tempérance vient fortifier les liens en atténuant les inégalités. Toutefois, les inégalités demeurent dans la mesure où la dynamique de la vie commune sert surtout la prospérité du maître de la maison. Cette domination des autres sera remise en question dans l'Érotique par le rapport avec le garçon, un autre sujet libre, un maître en puissance. Ayant lui aussi à se soucier de lui-même, à améliorer sa maîtrise, il ne peut accepter d'être simplement un objet de plaisir. En conséquence, la nécessité pour l'homme mature de le séduire donnent lieu aux pratiques de la cour qui met en jeu l'activité et la passivité de deux sujets égaux. Cependant, dans le cas de Socrate qui se maîtrise parfaitement et sait se retenir, ce sont les disciples qui tentent de le séduire pour qu'il leur transmette sa sagesse. Dans ce contexte de séduction où l'amour grandit, l'expérience du sujet devient une critique du lien sexuel et de l'amour, une Érotique philosophique, dans laquelle la liberté réfléchie et la maîtrise de soi sont une finalité commune pour les amoureux. C'est finalement par la manifestation du souci de soi et son introduction dans la pensée philosophique que seront élaborées les étapes qui conduisent enfin au véritable amour, celui de la vérité, car l'amour véritable est aussi celui qui produit la vérité.

En somme, Foucault se posait cette question : « [...] comment les techniques de vie, philosophiques et médicales, ont-elles à la veille du développement du christianisme, défini et réglé la pratique des actes sexuels – la *khṛēsis aphrodisiōn*?<sup>251</sup> » Comment aussi ces techniques de vie – la Diététique, l'Économique et l'Érotique –, reliées à des stratégies particulières ayant en vue une esthétique de l'existence, qui dérivent du "souci de soi" antique, et qu'on applique à ces actes de plaisir nommés *aphrodisia* par les Grecs, ont constitué des formes majeures du "souci de soi" à l'époque hellénistique, en contribuant à la formation du sujet, d'un sujet de l'action morale, d'un sujet maître de soi et amoureux de la sagesse. Foucault montre comment ces domaines courants de l'existence, dans lesquels s'actualisent les pratiques de soi, ses règles de vie et son but, ont été systématisés dans la direction de conscience, par exemple, chez les stoïciens. Il veut ainsi rendre compte de cette expérience du sujet qui fait des *aphrodisia* la substance éthique, car c'est un lieu privilégié où le moi peut expérimenter, s'éprouver et se former. Il démontre aussi que les Grecs ne tentaient pas, dans le

---

<sup>251</sup> Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », Annuaire du Collège de France, 81<sup>e</sup> année, Histoire des systèmes de pensée, année 1980-1981, 1981, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., no. 304, v. IV, p. 215.

domaine de la sexualité ou de la moralité, d'instaurer un code de loi universel. Selon lui, l'éthique sexuelle « [...] reposait bien sur un système très dur d'inégalités et de contraintes (en particulier à propos des femmes et des esclaves); mais elle a été problématisée dans la pensée comme le rapport pour un homme libre entre l'exercice de sa liberté, les formes de son pouvoir et son accès à la vérité.<sup>252</sup> » Il remarque en effet que l'austérité sexuelle des anciens n'est pas la conséquence d'un système de lois répressif, mais d'une forme de rapport à soi proposée en tant qu'exercice de la liberté conduisant à la maîtrise de soi, à une stylisation de la conduite, qu'elle soit de l'ordre des relations amoureuses, des relations familiales ou des relations à son propre corps, et dont le but est l'accomplissement de soi en tant que sujet moral doté de la sagesse. On ne peut pas parler dans ce cas de normalisation puisque la fin de la morale est d'ordre esthétique et résulte d'un choix personnel.

#### 4.1.5 La problématisation morale des plaisirs et la critique du sujet de désir

Dans la religion chrétienne, le sujet moral ne se constitue pas de la même manière que chez les Grecs. Selon Foucault,

[...] la substance éthique sera définie non par les *aphrodisia*, mais par un domaine des désirs qui se cachent dans les arcanes du cœur, et par un ensemble d'actes soigneusement définis dans leur forme et leurs conditions; l'assujettissement prendra la forme non d'un savoir-faire mais d'une reconnaissance de la loi et d'une obéissance à l'autorité pastorale [...].<sup>253</sup>

Plutôt qu'une maîtrise de soi par soi, ce qui définit le sujet de la morale chrétienne est le renoncement à soi et la recherche d'une pureté dont l'idéal est la virginité. Le sujet se tourne alors vers une investigation de son désir et des impuretés qui s'y rapportent afin de pouvoir les extirper. Ce retour sur soi est motivé par une conception de la *libido*<sup>254</sup>, en tant que limite pour la volonté. Selon cette conception, la *libido* proviendrait du corps et s'infiltrerait par les espaces les plus obscurs de l'âme jusqu'aux désirs et aux pensées. On sait que Saint Augustin nommait *libido* le mouvement impulsif du sexe masculin qui échappe à la volonté de l'homme. Il s'agirait d'une conséquence de la désobéissance d'Adam qui a contredit le Verbe de Dieu, sa Volonté et le Bien qui s'y rapporte. Une herméneutique du désir a été rendue indispensable pour contrer les impulsions de cette *libido* qui

<sup>252</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*, op. cit., p. 277.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>254</sup> Mot latin signifiant « violente envie, vif désir » (Lucrece, Cicéron).

occupent illégitimement les sphères de la volonté. Cette investigation doit aussi être continue, puisque la *libido* ne peut être extraite de la volonté.

Cette dimension du rapport à soi qui concerne les impulsions involontaires de la *libido* a remplacé, dans l'éthique sexuelle, le problème de l'activité et de la passivité relié à la pénétration et aux relations avec autrui, que l'on retrouve chez les Grecs et que Foucault a analysé dans *La Clef des songes* d'Artémidore<sup>255</sup>. On ne cherche plus le moment opportun pour les relations sexuelles, mais une pureté dans les pensées et les désirs. Plus tard, avec Freud, ce sera l'intérieur de l'être humain, l'essence de son être qui se révélera par la psychanalyse et l'interprétation des rêves; car pour lui, la vérité de l'être intérieur, cette essence, c'est le désir. L'obligation de dire la vérité sur soi ne dépend plus dans ce cas d'un acte de soumission à la volonté de Dieu et de la lutte contre la *libido*, mais des techniques pour retrouver un comportement sain selon les normes de la santé mentale moderne, celles de la science du sexe. Pour les Grecs, le rapport au vrai dépend plutôt d'un travail de l'âme sur ses représentations, d'un travail sur soi, sur la reconnaissance de ses besoins, d'une lutte pour la maîtrise des actes de plaisir, d'une liberté active qui ne conduit pas à la pureté, ou à la vérité de l'être intérieur, mais au destin social, à une liberté stylisée, à la sagesse et à la vertu. Ce domaine très différent de l'éthique amène les individus à se constituer différemment en leur ouvrant d'autres possibilités pour l'existence.

Selon Mariapaola Fiamini, en déplaçant le problème du comportement sexuel vers la question des plaisirs, Foucault élabore une critique du sujet de désir, dans laquelle le désir dépend d'une élaboration qui conduit l'être humain, d'être vivant à être spirituel. La vie est alors entraînée dans un processus de transformation bilatéral impliquant le sujet et la vérité. Le rapport du sujet avec la connaissance, par laquelle le sujet instaure un lien circulaire avec le monde, le ramène à soi et l'ouvre à la vérité. Quant au plaisir, il est relié aux actes réels, mais n'est qu'un élément dans la constitution du sujet, dans le rapport circulaire qui relie le plaisir avec l'acte réalisé nourrissant en retour le désir. Dans cette perspective, le pouvoir du soi qui agit n'est pas une force spontanée reliée à l'inconscient, mais une opération concrète qui intériorise le plaisir et réveille le désir. La stratégie dans l'usage des plaisirs découle d'une construction de soi dans l'action, dans l'exercice du

---

<sup>255</sup> Voir Michel Foucault, Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3 : Le souci de soi*, coll. « Bibliothèque des Histoires », NRF, Gallimard, Paris, 1984, p. 16 sq.

gouvernement de soi et des autres. L'exercice du pouvoir sur les autres ainsi que l'élaboration d'une stratégie de résistance aux dispositifs sont en ce sens reliés à la constitution de soi, à la décision de se soucier de soi; l'exercice du pouvoir sur soi dans le souci de soi a d'ailleurs pour fonction de transformer ce pouvoir en pouvoir éthique. La constitution de soi par soi est donc aussi une activité réfléchie pour une fin. Dans son analyse de l'usage des plaisirs, Foucault fait le lien entre le plaisir, l'action et le désir, les trois moments qui dessinent des stratégies dans la réalité en mouvement, qui impliquent la finalité et la maîtrise. Il s'agit de l'ontologie d'une force qui n'est telle que par l'intériorisation continue de soi et de l'autre – « [...] de l'autre à travers soi et de soi à travers l'autre [...] »<sup>256</sup>, une force qui relie le plaisir, l'acte et le désir. Ce rapport circulaire fonde, selon Foucault, l'expérience éthique des plaisirs<sup>257</sup>. À travers ses actes, l'être humain fait l'usage des plaisirs, un usage qui nourrit le désir. La force ainsi déployée, en revenant sur soi, transforme ce mouvement de la vie en l'expérience spirituelle d'un sujet autonome qui ouvre le chemin de la vérité. En outre, l'ensemble constitué par ce rapport dynamique entre le plaisir, l'acte et le désir s'intègre dans un ensemble beaucoup plus grand qui est celui de la situation générale de l'individu qui agit. La constitution éthique de soi se fait alors en fonction d'une stylisation de l'existence par laquelle s'élaborent des pratiques de soi où l'action est éthiquement problématisée. Cette constitution de soi, chez Foucault, dépend d'une liberté réfléchie qui rend possible l'action morale en constituant la dimension éthique du sujet. En effet, pour lui, la « [...] liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté.<sup>258</sup> »

#### 4.1.6 Conclusion

Dans ses recherches sur l'expérience du sujet moral, Foucault voulait découvrir certains événements historiques relatifs à la constitution du sujet moderne afin de reconstituer la genèse du sujet de désir qui devient l'objet des psychologies modernes. Il voulait aussi retrouver une expérience du sujet antérieure à sa constitution par une herméneutique purificatrice du désir. C'est pour cette raison qu'il s'est tourné vers le sujet de la maîtrise des plaisirs que les penseurs grecs ont problématisée. Avec

<sup>256</sup> Mariapaola Fiamini, « Le véritable amour et le souci commun du monde », *loc. cit.*, p. 94.

<sup>257</sup> Voir Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 60.

<sup>258</sup> Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *Dits et écrits : 1954-1988*, *op. cit.*, v. IV, no. 356, p. 712, cité par Mariapaola Fiamini dans « Le véritable amour et le souci commun du monde », *loc. cit.*, p. 95.

cette pensée, il exposera en outre une pensée du sujet en tant que pratique de subjectivation, une expérience du sujet esquissée par une esthétique des conduites. Il y reconnaît la préfiguration des principaux thèmes d'austérité qui se retrouvent dans les morales ultérieures, comme l'éloignement des excès, la fidélité conjugale, l'idéal de chasteté ou le renoncement aux rapports avec des personnes de même sexe. Les Grecs anciens ne vivaient peut-être pas exactement selon ces modèles, mais la pensée philosophique, morale et médicale de cette époque a formulé des principes moraux que les pensées plus récentes n'ont eu qu'à reprendre. Chez Platon, par exemple, l'amour de la vérité, du maître et du disciple, se résout dans le renoncement pour les relations physiques avec une personne de même sexe. Toutefois, selon Foucault, l'intensification des interdictions et l'apparence de mœurs plus austères avec le développement de la pensée chrétienne, deux observations communément admises, masquent une transformation du sujet moral. L'usage tempérant des plaisirs à l'époque classique se change en souci de soi à l'époque hellénistique, ou à celle de l'empire romain, pour finalement devenir avec le christianisme une herméneutique du sujet. D'ailleurs, selon lui, il y aurait plutôt eu, avec ces transformations, une intensification du rapport à soi.

Par l'analyse de ces trois modes d'accès historique à la vérité, Foucault voulait faire la généalogie du sujet de la sexualité moderne qui se reconnaît en tant que sujet du désir. Avec la mise en perspective de la sexualité comme domaine de problématisation, il voulait aussi compléter l'étude de la constitution des sciences humaines qui ont créé le sujet et fait de l'homme un objet pour la connaissance scientifique. Il voulait se déprendre de ce dernier mode de vérité, l'herméneutique du sujet, qui a culminé avec la psychanalyse et son interprétation du discours de vérité d'un sujet désirant. Il voulait dépasser ce travail laborieux et interminable afin d'ouvrir la voie à un autre jeu de vérité, à une autre expérience de la liberté, à une autre forme de réflexivité, celle du soi sur le soi. Il voulait montrer le lien qui unit le rapport à soi et le rapport aux autres, par la voie inverse de celle qu'il empruntait dans *La volonté de savoir*. Il s'agissait pour lui de comprendre « [...] comment le gouvernement de soi s'intègre à une pratique du gouvernement des autres.<sup>259</sup> » Il voulait aussi permettre l'élaboration d'un nouveau modèle éthique et esthétique pour les relations sexuelles qui serait affranchi de la volonté divine ou des normes pour un développement normal de la sexualité. Il voulait enfin redonner à l'homme moderne la liberté de se constituer lui-même de manière créative,

---

<sup>259</sup> Michel Foucault, « Le souci de la vérité », *loc. cit.*, p. 670.



en se dotant d'une pensée éthique, d'une forme d'expérience érotique, en adoptant une position critique face à la culture. Effectivement, la subjectivité et l'action dépendent des discours et des pratiques qui permettent à l'homme de se reconnaître et de se construire dans son rapport à la vérité, aux règles et à lui-même. Pour Foucault, il n'y a pas d'essence ou de nature de l'homme qui soit éternelle. Toute forme de subjectivité, c'est-à-dire, selon lui, toute forme de pensée, d'action et de rapport à soi est historique, contingente et susceptible de se transformer. En somme, il a fait une histoire du rapport du sujet à la vérité, de leur transformation mutuelle, en partant de la pensée et des pratiques. Il s'agit d'une « [...] histoire de la pensée en tant qu'elle est pensée de la vérité.<sup>260</sup> »

## 4.2 L'histoire du rapport du sujet à la vérité et le domaine de l'éthique

### 4.2.1 Introduction

Dans le résumé de son cours d'histoire des systèmes de pensée au Collège de France pour l'année 1981-1982<sup>261</sup>, Foucault présente ses nouvelles recherches comme étant au carrefour d'une histoire de la subjectivité et d'une analyse des formes de la gouvernementalité, deux aspects primordiaux de ses recherches antérieures. Il affirme rétrospectivement qu'il avait commencé une histoire du sujet en s'intéressant aux théories modernes, d'une part en abordant les discours conduisant à la division sociale entre le normal et l'anormal, qui concerne le sujet de la folie, de la maladie, de la délinquance, et d'autre part, en tentant de saisir les modes d'objectivation dans des savoirs concernant le sujet parlant, vivant et travaillant. En traitant ainsi du sujet en tant qu'objet historique, de sa constitution historique dans son rapport à la vérité, des transformations affectant sa problématisation, Foucault voulait se dégager d'une philosophie du sujet qui le conçoit en tant que substance logique échappant à l'histoire, tout en pratiquant des analyses et des synthèses qui produisent du sens et des valeurs universelles.

C'est encore pour traiter de la question du sujet, cette fois d'une manière plus pratique en tant qu'objet pour la domination sociale et institutionnelle, qu'il a abordé la question de la gouvernementalité. En effet, il a fait l'analyse du pouvoir, c'est-à-dire des relations stratégiques entre individus ou groupes d'individus impliquant diverses techniques ou procédures institutionnalisées

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>261</sup> Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », *loc. cit.*, p. 213-218.

dans ses ouvrages sur l'enfermement et la discipline ainsi que dans ses cours sur la raison d'État et l'art de gouverner. Dans ces recherches, il avait abordé les techniques de domination sur les autres et l'objectivation du sujet soumis, alors que la notion de gouvernementalité devait aussi recouvrir les techniques de soi pour la subjectivation en vue de se constituer une éthique de soi à partir d'un déjà-dit reconnu en tant que vérité. En effet, il « [...] semble que l'analyse de la gouvernementalité – c'est-à-dire : l'analyse du pouvoir comme ensemble de relations réversibles – doit se référer à une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi.<sup>262</sup> » Pour lui, la « [...] notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi.<sup>263</sup> » En effet, dans le rapport à soi, il est aussi question de la gouvernementalité, c'est-à-dire du gouvernement de soi par soi impliqué dans le rapport à autrui. Les techniques de soi n'avaient pas attiré l'attention des philosophes contemporains, mais on les retrouve dans toutes les sociétés. Ces techniques fixent une certaine relation à la vérité dans le but de se transformer soi-même. Le soi, dont Foucault veut faire la généalogie, est donc un sujet dont la manière d'être est déterminée historiquement, le sujet en tant que forme déterminée de rapport à soi-même, liée au savoir et au pouvoir.

D'après lui, il y a trois domaines qui s'offrent à la généalogie. Premièrement, il y a

[...] une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.<sup>264</sup> »

Les plus récentes recherches de Foucault concernant le sujet et le domaine de l'éthique tentent justement de répondre en partie à cette question : « [...] comment constituons-nous directement notre identité par certaines techniques de soi, qui se sont développées depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours?<sup>265</sup> » Ce domaine éthique de la subjectivation a dû être ajouté aux domaines du savoir et du pouvoir afin de circonscrire des limites à l'archéologie et à la généalogie en leur fournissant un principe de détermination pour l'individu. Il faut ajouter que le rapport de soi à soi ne se rapporte pas

<sup>262</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Seuil/Gallimard, 2001, p. 242.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>264</sup> Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits : 1954-1988, op. cit.*, v. IV, no. 344, p. 618.

<sup>265</sup> Michel Foucault, « La technologie politique des individus », in *Dits et écrits : 1954-1988, op. cit.*, v. IV, no. 364, p. 814.

seulement à la construction de notre identité; il constitue, selon Foucault, l'unique poste de résistance au pouvoir. Se libérer d'un certain type de domination politique, économique, idéologique ou autre ne suffit pas. Selon lui, la « [...] libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté.<sup>266</sup> » Il poursuit son raisonnement en alléguant qu'il s'agit là d'une question d'éthique: « [...] qu'est-ce que l'éthique sinon la pratique réfléchie de la liberté?<sup>267</sup> »

L'intérêt de Foucault pour la subjectivation dans les philosophies anciennes vient aussi du fait qu'à notre époque, la dimension qui consiste dans la constitution du sujet est recouverte par des pratiques de domination et des pratiques discursives très élaborées qui mettent à l'avant-plan l'aliénation du sujet. Dans ce contexte, il était plutôt difficile de dégager une forme de rapport avec soi-même. Le domaine des techniques de soi ou de la subjectivation vient alors s'ajouter aux techniques de domination et à l'objectivation du sujet pour rendre compte de toute la dimension de la gouvernementalité. Foucault veut aborder le lien entre le savoir et le rapport à soi dans les philosophies anciennes, qui privilégient non pas le sujet de la connaissance du monde ou de soi, mais le sujet du souci de soi et de l'action droite. Le savoir renvoie au problème de la vérité qui, avec la question du pouvoir et du comportement moral, constitue un domaine ne pouvant être compris indépendamment de ces deux dernières dimensions. D'ailleurs, il affirme ceci :

[...] je crois que si on ne reprend pas l'histoire des rapports entre sujet et vérité du point de vue de ce que j'appelle, en gros, les techniques, technologies, pratiques, etc. qui les ont noués et qui les ont normés, on comprendrait mal ce qu'il en est des sciences humaines, si on veut employer ce mot-là, et de la psychanalyse en particulier.<sup>268</sup>

Il appert, en effet, que ce qui est en question dans ces recherches ce sont les conditions historiques d'accès à la vérité. Or, depuis l'*Alcibiade* de Platon et dans toute la philosophie antique, si on excepte le cas particulier d'Aristote, les conditions fondamentales se trouvent dans le sujet et la manière dont il doit être modifié pour permettre cet accès à la vérité, car on reconnaissait que sans une préparation préalable, le sujet ne pouvait y parvenir.

<sup>266</sup> Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 356, p. 711.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 711.

<sup>268</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 181.

Dans son nouveau cours intitulé *L'herméneutique du sujet*, Foucault entreprend d'étudier la constitution du sujet dans son rapport à lui-même, c'est-à-dire les pratiques de subjectivation, les pratiques de soi sur soi que recouvre le principe du "souci de soi". Il cherche à savoir comment on s'est donné des règles de conduite, comment on a problématisé le rapport à soi en regard de l'éthique. Pour y parvenir, il s'intéressera aux "techniques de soi", ces pratiques que l'on utilisait aux deux premiers siècles de notre ère afin d'établir l'identité de soi en fonction de certaines fins, ce qui permet en plus de trouver un fondement aux vertus. Par ces pratiques, on cherche à réaliser une forme de vie, un rapport à soi qui correspond à l'identité personnelle vers laquelle on tend en toute liberté. Dans ce cas, il n'est plus question de se soumettre à un système de règles préétabli. Il s'agit plutôt de se donner librement les moyens de parvenir à ses fins, de réaliser sa vie comme si elle était une œuvre d'art. Le "souci de soi" est une manière d'être, de vivre, une attitude qui implique des formes de réflexion, des techniques de soi qui font partie d'une histoire des pratiques de subjectivation; or, justement, cette recherche d'une éthique vient s'opposer à la soumission à un ensemble de règles, telle qu'on la retrouve dans l'ascétisme chrétien ou à la méthode intellectuelle caractéristique de la modernité.

Il faut remarquer que, même si l'on y retrouve des actions plutôt que des pensées, ces pratiques de soi annoncent d'abord, selon Foucault, la confession à l'époque chrétienne, ensuite, la rédaction du journal personnel où sont décrits les efforts de l'âme pour se purifier du mal et finalement, beaucoup plus tard, la psychanalyse. En effet, pour Foucault, la psychanalyse n'est pas en premier lieu une science, « [...] c'est une technique de travail de soi sur soi fondée sur l'aveu. Dans ce sens, c'est également une technique de contrôle étant donné qu'elle crée un personnage se structurant autour de ses désirs sexuels.<sup>269</sup> » Beaucoup de phénoménologues refusent de tenir compte de déterminations inconscientes dans l'établissement du moi, puisqu'ils tentent d'en faire un fondement; mais le pouvoir de l'intentionnalité du moi a aussi été dilué par les structures de la langue qui ajoutent aux déterminations intérieures, des déterminations extérieures. Il devient alors malaisé de maintenir cette catégorie au fondement des processus de la connaissance et de l'action. Avec une philosophie comme celle de Foucault, on assiste à une dispersion toujours plus marquée du sujet.

---

<sup>269</sup> Michel Foucault, « Interview de Michel Foucault » in *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 349, p. 665-666.

#### 4.2.2 Le principe du souci de soi et l'*Alcibiade* de Platon

C'est en relisant l'*Alcibiade* de Platon que Foucault redonne son sens fondamental au fameux "connais-toi toi-même" adressé à Socrate par l'oracle de Delphes, en le replaçant dans le contexte plus général du "souci de soi", un principe d'attention, d'interrogation et d'animation qui fonde le précepte "connais-toi toi-même" et qui sera déterminant pour les pratiques de la philosophie dans les périodes qui ont suivi. C'est à partir de ce texte de l'*Alcibiade* que Foucault refait l'histoire du "souci de soi" à travers les techniques, procédures et finalités par lesquelles le sujet éthique se constitue. Il en retrace ensuite les transformations dans la philosophie de la Grèce classique et hellénistique, à l'époque du début de l'Empire romain et dans la spiritualité chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Dans cette généalogie des techniques de soi, Foucault fait aussi l'histoire de la constitution de certains savoirs qui concernent ces pratiques en s'appuyant toujours sur la philosophie hellénistique et romaine des deux premiers siècles de notre ère, en l'opposant à la philosophie platonicienne et à la spiritualité chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, avec leurs techniques particulières.

Il aborde les savoirs en les rapportant aux pratiques que l'on peut désigner par le précepte *epimeleisthai sautou* ("se soucier de soi"). Il s'agit d'un principe de première importance pour la vie sociale dans la Grèce antique, mais il a été oublié au profit du principe delphique *gnôthi seauton* ("connais-toi toi-même"), qui n'était au départ qu'une précaution à prendre avant de consulter l'oracle. Ce principe "connais-toi toi-même" en tant que particularité du précepte plus général "se soucier de soi" est formulé pour une première fois dans le dialogue de Platon intitulé l'*Alcibiade*. Même si cette idée était implicite dans toute la culture de cette époque, c'est dans ce dialogue que le "souci de soi" (*epimeleia heautou*) est reconnu comme le véritable fondement des pratiques de l'homme à l'égard de lui-même. Mais de quel souci et de quel soi s'agit-il ici? À la racine des mots *sautou*, *seauton* et *heautou* on retrouve *auto* qui signifie le "même" et fait référence à l'identité de soi. En ce sens, le questionnement à propos du soi renvoie à la recherche d'un fondement afin de pouvoir établir son identité, qui sera, chez Platon, l'âme en tant que principe de l'action. L'âme ne peut se connaître qu'en contemplant l'élément divin qui lui est similaire, un miroir dans lequel l'âme pourra trouver des règles à son action. Ce souci actif de l'âme pour se connaître devient ici le principe fondateur de l'action juste. Dans l'expression *epimeleisthai sautou*, le sens du mot *epimeleisthai* ne désigne pas uniquement une attitude, mais fait référence à des activités réelles.

Dans ce rapport de l'âme à elle-même, la mémoire joue un rôle pour la découverte de la vérité, mais elle est aidée dans cette tâche par le dialogue. C'est grâce au dialogue avec le maître, ici, entre Socrate et Alcibiade, qu'un rapport dialectique se crée entre le souci de soi et la contemplation de soi.

Notons d'abord que le "connais-toi toi-même" que les historiens ont habituellement considéré comme le thème fondateur de la question des rapports entre sujet et vérité se présente dans les textes anciens comme une forme particulière de l'incitation plus générale à se soucier de soi-même. C'est même ce "souci de soi" qui a rendu possible l'application concrète du "connais-toi toi-même" qui en est en quelque sorte la conséquence particulière. Le "souci de soi" est d'ailleurs un thème pré-philosophique de la Grèce ancienne. "Il faut s'occuper de soi-même" est une sentence lacédémonienne qui reflétait une attitude et des pratiques particulières liées au privilège des aristocrates. Il fallait par exemple se purifier avant de pouvoir avoir accès à la vérité des dieux, accessible par l'intermédiaire de l'oracle. On peut aussi découvrir à une époque reculée des techniques comme la retraite, les épreuves ou l'immobilité de la pensée, qui témoignent d'un certain souci porté à soi-même.

Selon Adolfo Marino, c'est en essayant de maîtriser la tendance du plaisir à l'illimité, en lui donnant la forme de la tempérance, qu'Alcibiade réalise le processus de subjectivation. Selon lui, le [...] problème éthique est celui de la pratique réfléchie de la force afin qu'elle puisse devenir pratique réfléchie de la liberté.<sup>270</sup> » En ce sens, il affirme qu'« Alcibiade ne trouvera pas son identité propre dans le déploiement chaotique de ses ambitions, mais en se connaissant lui-même [...].<sup>271</sup> » En effet, pour qu'il soit apte à gouverner les autres, Socrate invite Alcibiade à se connaître lui-même, à établir un rapport particulier à lui-même, à la vérité et aux autres. C'est plus précisément dans la seconde partie de l'*Alcibiade* de Platon qu'est élaborée pour la première fois cette théorie du souci de soi. Dans ce dialogue, Socrate amène Alcibiade à percevoir les lacunes ou les faiblesses quant à son éducation ou à ses richesses par rapport à ses adversaires politiques, les rois de Perse et de Lacédémone. Il l'incite aussi à parfaire son savoir et à mieux se connaître afin qu'il soit mieux

---

<sup>270</sup> Adolfo Marino, « L'analytique de la subjectivité de Michel Foucault : Du souci de soi à l'*ethos* philosophique », in *Michel Foucault : Trajectoires au cœur du temps présent*, op. cit., p. 32.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 32.

préparé à ses futures fonctions. De cette façon, le souci de soi a en vue l'exercice du pouvoir sur les autres pour leur bien-être et pour maintenir l'harmonie dans la cité.

Chez Platon, le souci de soi s'associe à la dimension politique. C'est pour s'occuper des autres que l'on se soucie de soi et c'est en collaborant chacun à créer un monde de justice que l'individu est sauvé. Le soi dont il faut se soucier ici et qu'il faut connaître afin de pouvoir l'améliorer et ainsi, agir moralement, c'est l'âme. Par la purification, l'âme se découvre elle-même ainsi que son savoir, par la réminiscence qui l'amène à la contemplation des vérités. C'est aussi par une purification, qui entraîne le rejet du faux et du mal, que le disciple accédera au savoir politique, à la façon de bien gouverner. L'âme pourvue de la sagesse pourra discerner le bien du mal et de cette manière, le futur dirigeant saura bien gouverner tout en servant la justice. En participant au bien de la cité, l'individu améliorera par le fait même sa condition de citoyen. C'est ainsi que le salut de chacun dépend du salut de la cité qui repose en tout premier lieu sur le souci de soi.

Néanmoins, dans la tradition instaurée par Platon, le souci de soi s'exprime dans la connaissance de soi ouvrant la voie de la vérité qui guidera Alcibiade jusqu'à l'art de bien gouverner. La prééminence de la connaissance de soi se maintiendra à travers tout le platonisme. Dans la philosophie de Platon, ce rapport à soi, la connaissance de soi, vise un meilleur gouvernement de soi. Il est lié au gouvernement des autres afin de favoriser le bien-être et la concorde. Le soi, dans ce cas, n'est un but que dans la mesure où il est appelé à gouverner les autres. Socrate disait « [...] qu'en apprenant aux hommes à s'occuper d'eux-mêmes, il leur apprend à s'occuper de la cité.<sup>272</sup> » En fait, Socrate se demandait comment on peut bien gouverner les autres quand on ne peut même pas se gouverner soi-même. En plus, Platon affirme dans le *Phèdre* qu'il serait absurde de ne pas se connaître soi, alors que l'on désire connaître tout le reste.

#### 4.2.3 Le souci de soi et la réminiscence

Pour Platon, le soi qui est l'objet du souci, l'âme, c'est aussi le sujet de l'action en tant qu'il utilise le corps, l'intelligence et le langage. Par cette explication, il veut faire ressortir la transcendance du sujet par rapport au monde, à autrui, à son corps et à soi-même. Lorsque l'on s'occupe de soi, c'est donc dans la mesure où on est sujet de l'action, où l'on entretient certains rapports au monde, à

<sup>272</sup> Michel Foucault, « Les techniques de soi », in *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 363, p. 787.

autrui, à son corps et à soi. En ce sens, le maître est celui qui amène le sujet à se soucier de lui-même parce qu'il se soucie de cet âme-sujet et du souci qu'elle a d'elle-même. Après avoir parcouru ce cercle entre le souci de soi, inculqué par le maître, et le soi, incluant le lien entre le soi, objet du souci, et le savoir politique comme art de gouverner, en passant du sujet à l'extériorité, Platon insiste surtout sur le "connais-toi toi-même", position qui le distingue des philosophies comme le stoïcisme ou l'épicurisme. Les pratiques, dont on retrouve certaines marques dans le *Phédon* ou le *Banquet*, comme les pratiques de concentration de la pensée sur elle-même ou la retraite en soi-même, sont totalement assujetties au principe du "connais-toi toi-même", à la connaissance de la nature de l'âme. Foucault reconnaît ici l'origine de la tradition réflexive.

Dans cette philosophie "réflexive", le retour sur soi implique un retour à l'élément divin, à un monde lumineux où se révèlent les essences. Par la connaissance de soi, il y a découverte d'un être qui est la vérité, non pas la vérité de l'âme comme objet à connaître, mais la vérité que l'âme connaissait déjà, qu'elle se remémore et qui la modifie en l'intégrant à l'élément divin. L'âme saisit sa réalité, retourne à son être propre, ce qu'elle est dans sa substance et dans son essence. Elle se saisit en tant que sujet de la connaissance en se rappelant avoir été le sujet de la contemplation des essences dans le monde des idées où elle était d'abord. C'est l'accès à cette vérité de l'être par la réminiscence qui est responsable de la transformation de l'âme. Le rapport circulaire du sujet à la vérité se fait grâce au retour sur soi, par lequel il a rapport au divin et qui le transforme en retour. Foucault explique que « [...] le rapport entre la réflexivité de soi sur soi et la connaissance de la vérité s'établit dans la forme de la mémoire.<sup>273</sup> » L'âme se prend ainsi comme objet, en se remémorant avoir été le sujet de la contemplation des essences. C'est ainsi qu'elle se reconnaît dans l'élément divin, qui est aussi elle-même. Le soi se reconnaît dans l'autre, par un jeu d'identité où l'âme se tourne vers le principe même de sa nature, la pensée et le savoir, son caractère raisonnable. À ce moment, il y a un mouvement d'élévation de l'âme vers les réalités essentielles qui origine du rapport d'identité avec l'élément divin. L'âme ne peut se connaître elle-même qu'en se reconnaissant dans cet élément identique, le miroir de l'intelligible, le principe qui soutient la pensée et le savoir, l'élément divin. C'est donc par la réminiscence, par la mémoire du monde des idées, en se souvenant de ce qu'elle a vue que l'âme peut se reconnaître.

---

<sup>273</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 437.



Par cette connaissance ou plutôt, par cette reconnaissance de soi, de son principe raisonnable, l'âme se souvient de ce qu'elle est, ce qui lui redonne l'accès à ce qu'elle a vu, aux idées. C'est cet accomplissement de l'âme, ce moment où l'âme s'élève au divin qui est recherché, car dès « [...] qu'elle sera en contact du divin, dès qu'elle l'aura saisi, qu'elle aura pu penser et connaître ce principe de pensée et de connaissance qu'est le divin, l'âme sera dotée de sagesse (*sôphrosunê*).<sup>274</sup> » Pour bien s'occuper de soi et acquérir la sagesse par l'accès à la vérité, il faut donc à la fois se connaître soi et connaître l'élément divin en tant que principe de la connaissance. L'âme a rapport au divin parce qu'elle a rapport à elle-même en tant que divin, en tant que raisonnable et c'est ce rapport à soi en tant que raisonnable qui permet l'accès à la vérité. C'est d'ailleurs à cause de cette double référence à l'élément divin et au caractère raisonnable de la pensée que le platonisme fut à la fois la racine des mouvements spirituels gnostiques et du développement de la rationalité, comme dans la philosophie aristotélicienne.

Dans l'*Alcibiade*, on remarque que le souci de soi est réduit à la connaissance de soi, un soi qui demeure tout de même ambiguë. Contrairement au véritable travail de transformation de soi, on découvre, chez Platon, un travail de décryptage du soi et du monde. Ce souci de soi, complètement axé sur la connaissance, conserve tout de même une finalité éthique et, par extension, politique, le gouvernement de soi et d'autrui. Selon Foucault, on constate avec cette philosophie une transformation concernant le rapport du sujet à la vérité, comparativement au souci de soi que l'on retrouve dans la tradition religieuse des Grecs à cette époque. Le souci de soi traditionnel, qui nécessite un travail dans le but de se transformer soi-même sera par contre repris et développé dans les philosophies du I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de notre ère. Selon Foucault, ce dialogue de Platon a opéré un processus de transformation du sens de la philosophie, du rapport entre le sujet et la vérité, dont l'aboutissement se concrétisera dans la philosophie cartésienne, où l'évidence de l'essence du "je", en tant qu'être pensant, sert de fondement pour la totalité de la connaissance. À partir de ce moment, la connaissance de soi devient un problème épistémologique complètement séparé de la finalité éthique attachée au souci de soi. En fait, pour Foucault, l'*Alcibiade* serait à l'origine du discours métaphysique, alors que le *Lachès* perpétuerait la tradition spiritualiste en donnant, dans le rapport entre la connaissance et l'existence, une primauté à l'existence. Dans l'*Alcibiade*, la

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

*parthêsia*<sup>275</sup> a pour fonction de conduire l'âme jusqu'au monde des idées où elle retrouvera son être vrai. Elle concerne une métaphysique de l'âme, le souci de soi prenant alors la forme d'une connaissance de cet objet. Dans le *Lachès*, par contre, il n'est pas question de cette âme, portion du divin indépendante du corps. L'établissement de soi concerne une manière d'être et d'agir que l'on doit manifester tout au long de l'existence, une esthétique de l'existence, une esthétique de soi, en lien avec une technique de soi, une technique de l'existence. Il s'agit d'une pratique de soi qui est aussi une pratique de la vérité. Ce dialogue permet en somme de préciser l'objet du souci de soi, qui n'est pas clairement déterminé dans l'*Alcibiade*.<sup>276</sup>

#### 4.2.4 Le souci de soi et les philosophies hellénistiques

Lorsque l'on parle du "souci de soi" dans les philosophies hellénistiques et romaines, il n'est plus question d'une connaissance abstraite de l'âme comme dans le platonisme; et même si la connaissance de soi joue encore un rôle, le souci renvoie plutôt à un ensemble d'activités pratiques, assez répandues puisqu'elles concernent tous les individus, même les esclaves. Il s'agit de se préparer à l'accomplissement total de la vie dans la vieillesse. Ce nouveau souci entraîne aussi de nouvelles expériences de soi par lesquelles l'introspection s'approfondit. Par exemple, l'écriture de lettres et de carnets pousse à scruter les états d'âme, à devenir plus attentif aux détails de la vie. On y décèle en outre un intérêt grandissant pour le soin du corps.

Chez Platon, le "souci de soi" est lié à la bienveillance d'un maître pour les jeunes aristocrates qui sont appelés à devenir les élites politiques de la cité. Cette éthique est donc d'abord destinée à une minorité. Ensuite, par l'influence des stoïciens, des épicuriens et des cyniques, le souci de soi deviendra un principe qui s'adresse à tous les hommes, riches ou esclaves, sans aucune condition préalable de statut, et qui les accompagne toute leur vie. Il ne s'agissait pas d'en faire une obligation, mais de donner à tous l'occasion de faire un choix éclairé. Dans ces philosophies d'ailleurs, le souci ne concerne pas seulement la formation pour exercer une profession, comme c'est le cas dans l'*Alcibiade*. La pratique de soi est un art de vivre qui prépare l'adepte à affronter tous les imprévus de

---

<sup>275</sup> Le dire-vrai.

<sup>276</sup> Sur Foucault et le *Lachès*, voir Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 133-138, et Frédéric Gros, « La *parthêsia* chez Foucault (1982-1984) », in *Foucault, le courage de la vérité*, op. cit., p. 161-162.

l'existence et son but est le soi. Ce soi en question est moins le soi objet du souci que le soi achevé du vieillard qui s'est enfin réalisé après toute une vie de pratique. Il faut signaler que l'importance des techniques de soi au sein de l'activité philosophique aux premiers siècles de notre ère est liée en bonne partie à l'émergence d'une nouvelle aristocratie au service de l'Empire romain qui en a pratiquement fait une mode. En cette période, le principe du "souci de soi", que Socrate jadis évoquait pour réveiller ses concitoyens, n'introduit plus uniquement à une spiritualité d'ordre philosophique, comme chez Platon, mais concerne tout agir rationnel conforme à l'idée de morale. Outre cela, le but du "souci de soi", le gouvernement de soi, est recherché pour lui-même, indépendamment du gouvernement des autres. Le souci de soi n'a plus comme rôle de pallier à une insuffisance dans l'éducation du jeune homme afin de mieux le préparer à exercer des fonctions politiques. Chez Épicète, l'homme doit s'occuper de lui-même pour s'accomplir en tant qu'être doué de raison et s'il contribue, ce faisant, au bien des autres et à l'harmonie, c'est bien malgré lui, parce qu'à la fois le monde et le soi sont faits ainsi que Dieu l'a voulu, sont conformes à une certaine rationalité inhérente à sa condition. En cherchant son bien, il fait par la même occasion le bien des autres. C'est un surplus qui vient s'ajouter au but initial sans qu'il ne l'ait cherché. Le soi demeure le seul objet du souci et non une étape pour mieux s'occuper des autres, sauf, bien sûr, lorsqu'il s'agit du prince. Toutefois, le fondement de son action n'est autre que sa nature humaine. Il faut donc qu'il s'occupe d'abord de lui-même avant de s'occuper des autres.

Sénèque faisait remarquer que celui qui ne se soucie pas de lui-même, le *stultus*<sup>277</sup> n'est pas sélectif quant aux représentations qui pénètrent son esprit et interagissent avec ses désirs, ses illusions et tous les autres aspects de sa subjectivité; mais celui qui a le souci de soi sélectionne ce qui est bon pour lui, grâce à l'examen de conscience. Il tend alors à l'accomplissement total de soi et de sa vie dans la vieillesse, alors que le *stultus* ne pense pas au temps de la vie. De cette façon, il ne peut être libre puisqu'il est déterminé au hasard de ses représentations sans s'attacher à rien, sans avoir de but, sans se soucier de soi, ni se vouloir soi. L'intervention du maître est alors nécessaire parce qu'on ne peut se sortir seul de cet état. L'homme sage, au contraire du *stultus*, veut se maîtriser pour se posséder, se vouloir librement, absolument, et finalement, pouvoir jouir de lui-même en tant qu'être achevé. Pour être libre, le sage doit aussi combattre l'asservissement à soi, c'est-à-dire ne

<sup>277</sup> Sénèque emploie le mot *stultus* (celui qui se néglige), mais aussi le mot *stultitia* (négligence de soi).

pas trop exiger de lui-même en ce qui concerne les affaires courantes de la vie active. Il ne faut pas non plus qu'il s'attende à trop d'avantages de ces activités, que ce soit une rétribution monétaire ou toute autre forme de bénéfice ou de récompense, car cela le rendrait esclave d'un certain type d'activités.

Afin de contrer cet asservissement à soi, Sénèque propose que l'on étudie la nature. La philosophie qui concerne l'homme a, bien sûr, préséance, mais il y a aussi une philosophie qui regarde les dieux et qui s'intéresse à la nature des choses dans l'univers. Cette deuxième philosophie, qui nous guide vers les sources de la lumière, vient compléter la première, qui nous éclaire sur les voies de l'existence. Après avoir corrigé les défauts de l'âme, nous nous élevons, nous nous approchons au plus près de Dieu, nous « [...] atteignons le point d'où Dieu même voit le monde [...] »<sup>278</sup>, sans se fondre en lui, mais pour nous retrouver dans un rapport fonctionnel avec lui, dans une espèce de co-naturalité, parce que nous sommes de la même nature que lui, que nous participons de sa rationalité. Dans cette philosophie, ce « [...] que la raison divine est au monde, la raison humaine doit l'être à l'homme lui-même.<sup>279</sup> » Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que la raison humaine a les mêmes propriétés, le même rôle et la même fonction que la raison divine. Il faut souligner, par ailleurs, que le mouvement vers Dieu s'effectue dans ce monde. Il ne conduit pas dans un autre monde, comme le monde des idées de Platon. Le sujet progresse jusqu'à atteindre une forme, qui est la forme de la raison divine, et qui le place, sans quitter ce monde, au sommet de l'univers, en accédant ainsi aux secrets les plus intimes de la nature qui se révèle à lui. Par ce mouvement de recul, l'existence est replacée dans le déroulement ordonné du monde. De cette manière, l'individu se reconnaît au cœur d'un enchaînement nécessaire de causes et d'effets. Par le fait même, il devient possible de comprendre l'infime étendue de l'existence et la futilité des fausses valeurs.

Comme nous pouvons le constater, la connaissance de soi est reliée, chez Sénèque, non pas à la réminiscence de l'âme qui se retourne sur elle-même afin de mieux saisir son essence, mais à la connaissance du caractère rationnel de ce monde-ci, qui révèle que nous ne sommes qu'un point dans l'univers, que nous sommes au centre d'un ensemble de déterminations et de nécessités dont nous pouvons comprendre la logique, parce que la rationalité de l'homme s'apparente à la rationalité

<sup>278</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 265.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 264.

du créateur. Foucault remarque la communauté de nature entre l'humain et le divin chez les stoïciens, mais selon lui « [...] cette reconnaissance de soi-même comme élément divin n'a pas la place centrale que l'on trouve dans le platonisme et dans le néo-platonisme.<sup>280</sup> » Le fait que la pratique spirituelle ancienne ait eu une nouvelle vie à l'intérieur de la spiritualité chrétienne dépend aussi de ce non-platonisme, parce que, comme on le sait, la spiritualité chrétienne se voulait d'entrée de jeu opposée au mouvement gnostique, pour lequel les exercices spirituels étaient orientés vers la connaissance, qui elle-même est reliée à la reconnaissance de l'âme en tant qu'élément divin.

Dans la philosophie de Marc Aurèle, plutôt que de s'élever au dessus du monde jusqu'au point le plus reculé, pour le voir de haut, dans son ensemble, le sujet se tourne directement vers ce monde, à partir du point où il est dans le présent, au centre de l'existence, pour en pénétrer tous les détails, jusqu'au cœur des choses, pour décrire tous les objets qu'il rencontre au cours de sa vie ainsi que les liens d'utilité qui les rattachent à lui-même ou aux autres objets. On peut ainsi énoncer des vérités sur eux pour ensuite les inclure dans des préceptes (*logoi*) qui vont orienter les conduites dans le sens du bien ou de la liberté. En bref, on peut dire que Sénèque recherchait une vue globale du monde à partir des hauteurs de son sommet, alors que Marc Aurèle voulait plutôt avoir une vue précise, au plus près des choses afin de pouvoir les discréditer, en saisir l'inutilité, pour pouvoir enfin découvrir sa liberté par rapport aux choses de ce monde. Foucault explique qu'en définitive Marc Aurèle cherchait à montrer que notre identité est composée d'éléments singuliers entre lesquels, en quelque sorte, elle se dissout. Même la rationalité, qui nous donne l'illusion de l'unité, n'est qu'un principe à l'œuvre dans l'univers. Chez Sénèque, par contre, l'ascension du sujet vers le sommet du monde lui permet de conserver sa singularité et ainsi, de préserver son identité et son unité. Quoiqu'il en soit, on peut affirmer qu'en général, dans l'antiquité, « [...] la préoccupation la plus importante de la philosophie tournait tout de même autour de soi, la connaissance du monde venant après et, la plupart du temps, en appui à ce souci de soi.<sup>281</sup> » Il faut ajouter que les autres peuvent aussi être l'objet du souci, dans la mesure où ils sont importants pour soi-même. Chez les épicuriens par exemple, l'amitié est utile pour soi. Elle repose sur la fidélité et la réciprocité, mais est recherchée

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>281</sup> Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et écrits : 1954-1988, op. cit.*, v. IV, no. 356, p. 722-723.

pour soi-même. Le soi demeure le but premier alors que chez Platon ce sont les autres qui importent, en tant que communauté, parce qu'ils assurent le salut pour soi.

Ainsi, le but ultime n'est plus l'harmonie dans la cité, mais soi-même. En effet, le soi n'est pas uniquement l'objet du souci comme chez Platon, il en devient aussi la fin. À l'époque hellénistique, en effet, se soucier de soi est devenu une priorité, à tel point qu'il faudrait se détourner de la politique pour mieux se consacrer à soi. La connaissance de soi est encore requise, mais elle s'intègre à d'autres types de rapports à soi. Ce souci n'a plus simplement la forme de la connaissance de soi en tant que simple disposition de l'esprit et simple activité de connaissance ayant en vue la cité. Il a une forme réfléchie qui s'associe à diverses activités impliquant des exercices réguliers, une pratique de soi appliquée et constante, en quelque sorte, un art de vivre qui a pour fonction la réforme de soi tout au long de l'existence, indépendamment des finalités d'ordre professionnel ou social. Le but c'est d'être soi-même et de s'occuper de soi en faisant abstraction de ses fonctions. Le véritable enjeu du souci de soi sera de toujours avoir une conduite morale. Tous les critères esthétiques ou moraux à partir desquels on juge sa manière d'agir se réfèrent à cet art de vivre, mais avec le temps, on a de plus en plus tendance à s'appuyer sur les principes universels de la raison et de la nature. La probité morale, par exemple, dépendra de la nature humaine, qui fonde l'attitude et les agissements dans toutes les situations, mais elle est en plus reliée au travail de soi sur soi en vue de s'améliorer en fonction de certaines valeurs.

En effet, chez les stoïciens, le souci de soi repose sur la nature humaine. Selon eux, il est communément admis que la nature veut que tous les êtres vivants cherchent leur bien, mais l'homme a en plus à réaliser sa nature d'être raisonnable, et pour ce faire, il doit se soucier de lui-même. Se soucier de soi, chez Épictète, c'est se servir de cette faculté supérieure, la raison, par laquelle le souci de soi peut s'accomplir. C'est certainement la raison qui régit l'usage des autres facultés, telles que la faculté de parler ou la faculté d'agir. C'est donc dans ce rapport de soumission des facultés à la raison que s'effectuent la connaissance et le souci de soi. Selon Foucault, il semblerait que dans l'ascèse stoïcienne, le divin se dévoile aussi par l'exercice de cette faculté supérieure, donc plutôt du côté du sujet, contrairement au regard réflexif, dans l'*Alcibiade*, qui porte d'abord sur l'âme en tant qu'objet d'une remémoration. Il remarque, en effet, qu'il n'y a pas cette âme dont l'essence divine permet d'avoir directement accès à la vérité, comme chez Platon. La raison se

réalise par un travail ascétique sur soi-même impliquant divers exercices. Il remarque en plus que dans le platonisme, il n'y a pas de conditions particulières, de liens avec des pratiques de spiritualité. Il n'est pas non plus question d'une herméneutique du sujet, telle que celle qui est requise dans la relation du moine à son directeur de conscience dans la religion chrétienne. Chez Platon, tout le travail sur soi repose sur la connaissance de soi, du divin et des essences. Ce "souci de soi" s'est ensuite transformé par l'influence de la philosophie des stoïciens, des épicuriens et des cyniques qui lui redonne son autonomie par rapport à la connaissance de soi, qui ne sera plus le pivot de l'ascèse. L'objet principal du souci de soi sera alors le contrôle du mouvement des représentations, un rapport particulier à soi-même. Il ne s'agit pas ici de s'élever au ciel des réalités essentielles, que l'âme se rappelle avoir déjà contemplées, mais plutôt de se tourner vers le bas, vers cette réalité temporelle des représentations ou des passions qui se succèdent dans le moment présent.

Il est d'abord manifeste que dans ce rapport à soi, le soi est objet du rapport. Mais pour que le soi devienne un but, il ne suffit pas de s'y intéresser vaguement, d'y penser quelques fois au cours de sa vie. Le rapport à soi doit aussi être un objectif permanent. La forme réfléchie du "souci de soi", le rapport à soi, devient le but de la pratique ascétique parce qu'en tant que forme d'existence, forme vide, elle se remplit de son objet, le soi, par la médiation de l'autre. Pour Foucault le but est donc aussi bien le rapport à soi que le soi, car le « [...] soi auquel on a rapport n'est rien d'autre que le rapport lui-même [...] c'est en somme l'immanence, ou mieux l'adéquation ontologique du soi au rapport.<sup>282</sup> » En effet, Foucault souligne que le but de l'ascèse, de la conversion à soi, s'accomplit dans « [...] la plénitude d'un rapport à soi.<sup>283</sup> » Il s'agit de l'accomplissement du rapport à soi, de la totalité du sujet, non pas uniquement la forme vide du rapport, mais la plénitude du soi vers lequel on tend tout au long de sa vie.

Quant au maître, il est un intervenant qui agit comme médiateur dans le rapport à soi du disciple pour qu'il puisse se constituer lui-même en tant que sujet libéré, corrigé, guéri. Foucault indique que ce rapport à soi est une forme d'existence, la forme vide du salut<sup>284</sup> tout en soulignant que le maître est un médiateur indispensable pour que la forme se remplisse de son objet, le soi ; ce qui signifie que

<sup>282</sup> Tiré d'un dossier personnel inédit de Foucault portant le titre « Culture de soi », cité dans Frédéric Gros, « Situation du cours » in *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 514.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 514.

<sup>284</sup> Voir *L'herméneutique du sujet* de Foucault, op. cit., p. 123.

sans le rapport à soi comme objectif et sans l'aide de l'autre qui aide à maintenir un certain type de rapport à soi en fonction de certaines fins, le soi ne peut pas se constituer en tant qu'objet susceptible de se réaliser au meilleur de ses possibilités, c'est-à-dire en tant qu'idéal du rapport à soi répondant à certaines valeurs, en tant que but de l'ascèse. Il précise en outre que pour atteindre cet art de vivre particulier, l'individu doit tendre à un nouveau statut de sujet, statut défini par la plénitude du rapport de soi à soi. Tant qu'il ne jouit pas de cette plénitude du rapport à soi auquel il doit parvenir, le sujet n'a pas atteint le statut recherché, n'a pas réalisé l'état voulu, cette situation de fait particulière, un rapport à soi qui lui donne la distance nécessaire et la volonté pour bien agir en plus de la capacité de juger du vrai et du faux, du bien et du mal, qui inclut le savoir approprié correspondant à cette façon rationnelle de fonctionner. Il s'agit d'un rapport spécifique à la nature, en l'occurrence, selon l'expression de Foucault, du « [...] rapport de volonté rationnelle qui caractérise l'action moralement droite et le sujet moralement valable.<sup>285</sup> » De plus, la vérité ne se trouve pas à l'intérieur de soi, même si un examen de conscience est requis afin de pouvoir reconnaître ses mauvaises actions. Elle se trouve plutôt dans les principes de la vie moralement bonne ou droite et esthétiquement belle. C'est en fin de compte pour parvenir à cet idéal que le disciple se soucie de soi, en suivant les prescriptions nécessaires à sa guérison, à sa libération.

Par rapport à ces prescriptions, on peut effectivement remarquer que, chez les stoïciens et les épicuriens, le souci concerne aussi la santé du corps. C'est que le sage doit évidemment aussi prendre soin de son corps pour pouvoir s'accomplir dans la vieillesse, période très valorisée au cours de laquelle la maîtrise de soi est complètement réalisée, le moment où le soi, après toute une vie à se corriger, s'est finalement rejoint dans la maîtrise, la vertu et la satisfaction. La façon de vivre du vieillard devient en fait un modèle à atteindre pour les plus jeunes, l'âge adulte constituant le passage décisif vers la sagesse. Il faudra alors être satisfait de soi, s'être accompli le plus possible, avant que la mort ne survienne. Bien sûr, à tout âge, on doit tenter d'accomplir sa vie, afin de pouvoir entièrement se satisfaire de soi et ne plus rien attendre de l'existence. On pourra alors prodiguer des conseils aux plus jeunes afin que les autres bénéficient de toute cette expérience acquise.

Dans l'*Alcibiade*, le souci de soi ne tient pas compte du soin du corps, des plaisirs associés à la dimension érotique de la vie, ni de sa dimension diététique ou économique, parce que ce qui

---

<sup>285</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 125.



importe, ce sont les autres, en tant que communauté sur laquelle mon salut repose. Mais aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, ces aspects qui étaient déjà esquissés dans d'autres dialogues de Platon, seront réintégrés et développés, possiblement par l'influence du rôle professionnel de guides privés que les philosophes conseillers jouaient dans la cité, rôle qui les amenait à se pencher sur tous les aspects de la vie quotidienne. Ces domaines, qui sont l'objet de la forme romaine de diriger les disciples, représentent désormais des aspects importants de la vie auxquels le sujet est confronté; ils constituent donc des champs d'application pour les pratiques de soi et fournissent de nouveaux matériaux pour la réflexion. Par contre, l'aspect philosophique de la direction va graduellement se transformer jusqu'à disparaître totalement pour faire place à une direction de conscience qui prodigue des conseils de prudence dans toutes les circonstances et où la philosophie comme art et pratique de soi n'est plus un objectif.

Dans les philosophies hellénistiques et romaines, par exemple chez les stoïciens ou les pythagoriciens, le dialogue va disparaître pour faire place à l'enseignement du maître en présence duquel le disciple demeure silencieux, ce qui va susciter, par exemple chez Plutarque, l'élaboration d'un art d'écouter.<sup>286</sup> Cet art est indispensable pour distinguer le vrai du faux. La responsabilité d'écouter le *logos* et de découvrir les discours vrais concernant les règles pour bien agir revient au disciple qui n'est plus alors dépendant d'un maître en particulier. On recueille d'abord les propos du maître en silence et ensuite on y réfléchit en s'appuyant sur sa propre raison. L'écoute de soi devenant ainsi le moyen ultime de parvenir à la vérité, le dialogue en tant que méthode philosophique va disparaître. Si on compare cette pensée au platonisme, on peut déjà comprendre qu'il n'est plus question du même soi, ni de la même vérité. Si on se tourne encore vers le soi, c'est parce qu'il a mémorisé les règles à partir desquelles il est possible de scruter son comportement. C'est la raison pour laquelle la vérité se situe dans la mémoire, dans les principes de ses actions; mais c'est d'abord dans les prescriptions des maîtres qu'il faut trouver la vérité et non en soi-même. Il faut tenter par certaines techniques de se les incorporer pour pouvoir les prendre ensuite comme principes pour l'action. C'est à ce moment que le mot *epimeleisthai* prend toute sa signification. Sous l'influence d'une culture de l'écriture qui va remplacer la culture orale, le souci de soi s'associe aussi à des activités d'écriture comme la constitution de carnets personnels où sont consignés les règles

---

<sup>286</sup> Voir Plutarque, *Comment écouter*, dans *Œuvres morales*, cité dans Michel Foucault, « Les techniques de soi » in *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 363, p. 796.

de vie et la correspondance qui aide à se remémorer les réflexions pertinentes. Le disciple doit aussi vérifier s'il est capable d'utiliser les règles qu'il a mémorisées dans ses agissements quotidiens en faisant certains exercices. Il y a par exemple la méditation, à travers laquelle on anticipe par des pensées un événement réel. On peut ensuite imaginer les réactions que l'on aurait dans ce contexte. Il y a aussi l'entraînement que l'on se donne en se mettant volontairement dans des situations difficiles, par exemple en se privant de manger pour vérifier jusqu'où on peut se passer du monde extérieur ou lui résister. C'est dans cette forme de rapport entre la subjectivité et la vérité et par divers exercices qu'une certaine liberté peut être acquise, celle qui se caractérise par la connaissance et la maîtrise de soi. Pour les anciens, il s'agit de cette sagesse, de ce style d'existence, de cet art de vivre (*tekhne tou biou*) que l'on se donne librement à soi-même.

Chez les stoïciens, plutôt qu'un simple repli sur soi, le "souci de soi" exige un enrichissement des connaissances sur le monde, afin d'affiner le point de vue par lequel le soi s'y inscrit, de le munir d'une panoplie de réflexions avec lesquelles il pourra vaincre les difficultés de l'existence. On ne retrouve pas dans ces conditions une dévaluation du monde sensible en faveur du monde des idées comme dans le platonisme. Il ne faut pas non plus scruter le soi pour en extraire des aveux compromettants, comme dans la pensée chrétienne. Les discours vrais sont d'abord assimilés par le disciple qui les utilisera éventuellement afin de mieux se défendre dans l'adversité. Pour ce faire, le disciple doit se constituer un recueil de citations à mémoriser. Il est aussi obligé de parfaire sa technique d'écoute et de lecture afin de pouvoir reconnaître les vérités susceptibles de servir de principes pour l'action. La technique d'écriture complète l'entraînement du disciple, parce qu'en plus d'être un moyen pour méditer afin de se remémorer les vérités acquises, elle est l'occasion de créer un ensemble cohérent de principes qui va vraiment être efficace. C'est en réfléchissant à ses rapports quotidiens avec les autres, à sa manière d'agir dans différentes situations, à tous ses rapports avec le monde extérieur, qu'il pourra davantage se perfectionner. Il ne lui restera plus qu'à subir l'épreuve de la réalité.

Chez ces philosophes, le souci de soi est bien une voie d'accès autonome à la vérité (qui ne se réfère pas à un monde transcendant), qui a comme unique but le soi, un soi qui n'est pas fouillé en lui-même et dont la possible connaissance n'est pas nécessairement liée au gouvernement des autres. Il est même préférable de cesser toute activité politique afin de pouvoir mieux se consacrer à

soi. Alors que chez Platon le principe "connais-toi toi-même" est lié à l'action, à la manière de vivre en société, chez les penseurs de l'époque hellénistique, le "souci de soi" n'a pour unique fonction que l'achèvement du soi et sa préservation en tant qu'être accompli. Le travail sur soi portera de plus en plus sur l'amélioration de la manière d'être du sujet au détriment d'une pensée de la vérité reposant sur un acte de connaissance. L'accent sera mis sur le travail à faire pour se purifier, thème qui sera magnifié chez les chrétiens à partir du III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles dans l'ascèse et la vie monastique. Dans la pensée chrétienne, la vérité donnée dans les textes ou par la Révélation n'est accessible qu'après un travail de connaissance et de purification du cœur. Inversement, cette connaissance purificatrice de soi ne peut s'effectuer sans un rapport à la vérité du texte et à la révélation. En bref, il n'y a pas de salut sans accès à la vérité et cette vérité se révèle dans la circularité du rapport à soi et aux textes sacrés. Cette notion de salut, qui s'inscrit dans une pensée du souci de soi, se retrouve chez plusieurs auteurs de l'époque de l'époque hellénistique, tout comme chez Platon. Mais, chez les penseurs des premiers siècles de notre ère, l'idée « [...] d'un salut de soi par soi n'est pas référée à une quelconque problématique d'un au-delà ou d'une immortalité de l'âme : c'est dans la stricte immanence du présent que joue l'accomplissement du rapport à soi.<sup>287</sup> » Épicète par exemple dit que Dieu a confié l'homme à lui-même en lui donnant la raison. On sait aussi que chez Sénèque, toute la vie est un ensemble d'épreuves qui sont en réalité des biens qui servent à s'améliorer, à se renforcer, une éducation qui vient de Dieu, parce qu'il veut former les hommes de bien. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on voit habituellement les méchants se vautrer dans les jouissances terrestres dans lesquelles Dieu les a laissés en renonçant à leur éducation, parce qu'il sait que les malheurs ne produiraient rien de bon pour eux. Les pratiques de soi s'intègrent donc dans le présent, dans ce monde formateur créé et gouverné par Dieu.

En définitive, selon Foucault, ce que l'on remarque d'abord dans les philosophies hellénistiques, c'est que les discours vrais ne sont pas liés à la réminiscence, comme chez Platon. En effet, il affirme ceci : « [...] dans le platonisme le regard sur soi-même permet une reconnaissance du type de la mémoire, reconnaissance mnémonique, si vous voulez, qui fonde l'accès à la vérité (la vérité essentielle) sur la découverte réflexive de ce qu'est l'âme en sa réalité [...]»<sup>288</sup>, alors que dans « [...] le stoïcisme, le regard sur soi doit être l'épreuve constitutive de soi comme sujet de vérité, et ceci par

<sup>287</sup> Frédéric Gros, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 113.

<sup>288</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 441.

l'exercice réflexif de la méditation.<sup>289</sup> » Les discours vrais ne proviennent pas non plus d'une herméneutique de soi, comme dans la pensée chrétienne où le mal est recherché en soi-même et avoué à un autre. Ils viennent de l'autre et on se les incorpore afin de les utiliser comme défense contre les malheurs de la vie. Contrairement à la connaissance objective du sujet que l'on retrouve à l'époque moderne et à sa soumission à la loi, il est ici question d'une pratique de la vérité liée à un savoir spirituel qui a en vue un art de vivre, qui n'est pas relié à un système légal.

#### 4.2.5 Les pratiques de soi au Moyen Âge

Foucault nous rappelle qu'on retrouve des exercices spirituels, dans lesquels on exerce un travail d'analyse, de définition ou de description sur le mouvement de la représentation, non seulement dans la période hellénistique, chez Épictète, par exemple, mais aussi au Moyen Âge, dans la spiritualité chrétienne. Pour Épictète, il s'agit de contrôler ses représentations lorsque l'on est confronté à des situations difficiles pour se remettre en tête les règles à suivre si l'on veut agir moralement. Selon Foucault, cette opération qui consiste à scruter inlassablement ses représentations se transforme dans la tradition monastique en une recherche du désir qui les cause, pour en dévoiler les possibles impuretés. En général, la question de la pureté n'avait pas beaucoup de poids dans les morales anciennes. Il est vrai qu'on l'a pris en considération chez les pythagoriciens et dans le néo-platonisme, mais c'est dans le christianisme qu'elle acquiert toute son importance, notamment chez Cassien. Dans ses écrits, l'attention que le moine porte au flux de la représentation ne concerne pas fondamentalement la pertinence de son contenu objectif. Il doit vérifier si ses pensées ne représentent pas un danger pour sa moralité, un obstacle à sa pureté et sa chasteté ou un élément venant perturber l'intégrité de la contemplation. Plutôt que l'essence de l'objet, c'est la pureté de la représentation dans sa réalité psychique en tant qu'idée qui est en question dans cet examen de soi. Il faut quand même s'assurer que la représentation n'est pas une pure illusion, ou simplement une forme de séduction, qu'elle correspond vraiment à la réalité extérieure, mais ce qui importe surtout, c'est de pouvoir en déterminer l'origine : Dieu, Satan ou soi-même. Marc Aurèle s'intéresse aussi à la question de l'origine, mais il s'agit de l'origine de l'objet réel et non de l'origine de la représentation. Il veut alors déterminer si l'objet provient directement de Dieu

---

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 441.

ou s'il vient de l'homme. On peut en conclure que l'analyse des représentations chez Marc Aurèle a en vue le monde extérieur, alors que chez Cassien, elle a en vue le monde de l'intériorité.

Dans l'ascèse chrétienne, l'écriture de soi est aussi utilisée en remplacement de l'aveu afin de contrer les dangers de la solitude. En effet, la possibilité d'être lu suscite la honte et le repentir. De plus, l'intimité de l'acte d'écriture se prête mieux à l'examen des états d'âme, alors que l'aveu convient davantage aux conduites répréhensibles. L'écriture devient une arme continuellement disponible pour combattre le mal qui menace la pureté de l'esprit et finalement, pour s'en libérer. Sans avoir la même signification, plusieurs éléments rattachés à l'écriture de soi, tels que « [...] son lien étroit avec le compagnonnage, son point d'application aux mouvements de la pensée, son rôle d'épreuve de vérité[...]»<sup>290</sup>, se retrouvent chez Sénèque, Plutarque et Marc Aurèle. Pour les philosophes de l'époque impériale, l'écriture constitue un exercice très important pour s'incorporer les discours vrais. Après avoir médité ces discours, il faut les formuler de façon à ce qu'ils puissent devenir des principes pour l'action, les rédiger dans des carnets personnels. Ces carnets de notes représentent la mémoire matérielle de la sagesse acquise, et par l'intermédiaire de la relecture, ils ont pour fin de constituer le soi, c'est-à-dire qu'ils sont utilisés pour la subjectivation de la vérité.

Une autre technique de soi utilisée dans les monastères consiste à obéir dans tous ses agissements à un directeur de conscience. En réalité, le moine est obligé de renoncer complètement à sa volonté de sujet. Le soi doit alors se constituer en se pliant aux directives de son directeur concernant la conduite à adopter et en contemplant Dieu. Dans cette situation, l'examen de soi comme technique concerne surtout les pensées pour les tourner vers Dieu et conséquemment aussi, les impuretés du cœur à effacer pour qu'elles n'entravent pas la contemplation du divin. Pour s'assurer que sa pensée est pure, le moine doit en plus la confier à son directeur. Pour Foucault, l'obéissance

[...] inconditionnée, l'examen ininterrompu et l'aveu exhaustif forment donc un ensemble dont chaque élément implique les deux autres; la manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond de soi-même apparaît comme une pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres [...].<sup>291</sup>

<sup>290</sup> Michel Foucault, « L'écriture de soi », *Corps écrit*, n. 5 : *L'Autoportrait*, février 1983, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 329, p. 417.

<sup>291</sup> Michel Foucault, « Du gouvernement des vivants », *Annuaire du Collège de France*, 80<sup>e</sup> année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1979-1980, 1980, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 289, p. 129.

Cette situation particulière l'amène à conclure qu'en « [...] s'avouant non seulement ses pensées, mais aussi les mouvements les plus infimes de sa conscience et de ses intentions, le moine se place dans un rapport herméneutique tant à l'égard de son maître qu'à l'égard de lui-même.<sup>292</sup> » Cependant, ce rapport à soi ne conduit pas à une maîtrise de soi, mais plutôt à une soumission de soi à l'autre. Ce que le maître attend du moine, « [...] c'est l'humilité et la mortification, le détachement à l'égard de soi et la constitution d'un rapport à soi qui tend à la destruction de la forme du soi.<sup>293</sup> » Ici, la substance éthique se détermine à partir de la conception chrétienne du mal, de la chute de l'homme, de sa désobéissance à la volonté divine; le mode d'assujettissement prend la forme de l'obéissance au directeur de conscience et à la volonté de Dieu qui devient la loi pour l'homme. Foucault parle alors de soumission plutôt que de subjectivation.

L'examen de soi et l'aveu a été pratiqué dans les monastères, surtout cénobitiques, à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Le sondage scrupuleux de ses pensées se poursuivra dans la pratique de la religion chrétienne avec l'introduction de la pénitence au XIII<sup>e</sup> siècle, pour atteindre son point culminant avec la psychanalyse freudienne. Cette extériorisation de la pensée est une des grandes modalités dans l'expression de la vérité du sujet en Occident. Foucault note en effet qu'à « [...] partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à l'époque présente, les "sciences humaines" ont réinséré les techniques de verbalisation dans un contexte différent, faisant d'elles non pas l'instrument du renoncement du sujet à lui-même, mais l'instrument positif de la constitution d'un nouveau sujet.<sup>294</sup> »

#### 4.2.6 Les pratiques spirituelles et la méthode intellectuelle

Foucault signale que l'on peut trouver d'autres exercices spirituels sur le mouvement de la représentation à la Renaissance, au XVIII<sup>e</sup> siècle et peut-être même, cela reste à vérifier, au XX<sup>e</sup> siècle. Il affirme toutefois que le savoir de spiritualité a été renversé, probablement aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles par le savoir de connaissance. C'est dans des philosophies comme celles de Descartes, de Pascal ou même de Spinoza que le savoir de connaissance s'est imposé au XVII<sup>e</sup> siècle. Foucault oppose les pratiques spirituelles à la méthode intellectuelle, en pensant surtout à la méthode cartésienne, qui consiste

<sup>292</sup> Michel Foucault, « Les techniques de soi », *loc. cit.*, p. 811.

<sup>293</sup> Michel Foucault, « Du gouvernement des vivants », *loc. cit.*, p. 129.

<sup>294</sup> Michel Foucault, « Les techniques de soi », *loc. cit.*, p. 813.

[...] à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l'esprit qu'à la condition qu'elles aient entre elles un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, pour que l'on soit amené logiquement, indubitablement, sans hésitation, à passer de la première à la seconde.<sup>295</sup>

L'accès à la vérité sera désormais possible par de simples raisonnements pourvu que l'évidence les accompagne. Selon lui, Descartes, par son approche méthodique, voulait justement s'opposer à ces méthodes d'exercice spirituel utilisées dans le christianisme, qui tiraient leur origine des pratiques de soi anciennes répondant au principe du souci de soi, celles que l'on retrouve par exemple chez les stoïciens. Descartes se réfère en effet au principe de la connaissance de soi, sous la forme de l'"indubitabilité" de son existence, pour faire de cette évidence le principe de l'accession à l'être, tout en rejetant le souci de soi comme principe pour la conversion et la transformation de l'être du sujet nécessaires à la connaissance de la vérité. L'accession à la vérité est désormais possible, simplement par un acte de connaissance.

Pour Foucault, les techniques de soi de l'Antiquité représentent néanmoins une manière de vivre extrêmement signifiante pour l'histoire de la subjectivité. Non seulement le sujet se dépassait-il lui-même grâce à l'amour de la sagesse qui l'amène à l'ascèse, au travail de soi sur soi et finalement à la vérité, mais par ce cheminement et avec la lumière de la vérité, c'est l'être même du sujet qui s'accomplissait dans son rapport à soi. Bien sûr, ce modèle hellénistique de la spiritualité, du "souci de soi", a d'abord été historiquement occulté par le modèle platonicien. Il a ensuite été presque totalement recouvert par le modèle chrétien, qui s'est inspiré de sa morale austère et de son analyse du soi dans le but d'en identifier les lacunes, mais qui s'est aussi opposé au modèle platonicien prépondérant aux IIIe-IVe siècles, qui s'était répandu grâce aux mouvements gnostiques, parce que, selon « [...] la Gnose, l'accès au moi se produit à travers le processus de connaissance [...].<sup>296</sup> » L'esthétique de l'existence a alors été éclipsée par l'idéal de la pureté qui supposait une toute autre préparation. D'ailleurs, au lieu de mener à l'accomplissement du rapport à soi, l'ascèse exigeait le renoncement à soi-même. Maintenant, avec la philosophie moderne, le rapport entre le sujet et la vérité s'est complètement transformé. Cette finalité de la pratique philosophique, le parachèvement de l'être du sujet ou sa transfiguration à travers l'ascèse, par son accès à la vérité, a alors

<sup>295</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 281.

<sup>296</sup> Adolfo Marino, « L'Analytique de la subjectivité de Michel Foucault : Du souci de soi à l'*ethos* philosophique », loc. cit., p. 38.

complètement disparu. Seule la connaissance demeure, limitée à elle-même par une espèce d'autonomie et même si on admet qu'il y a une progression, on n'en connaît plus véritablement la fin parce qu'elle n'est plus liée à l'amour de la sagesse. La vérité n'est plus salvatrice. Cette dimension spécifique de la vie sociale se rapportant au sujet a été recouverte par l'interprétation cartésienne du "connais-toi toi-même" qui place la connaissance de soi, comme forme de conscience, et l'évidence de l'être du sujet au fondement de la recherche philosophique de la vérité. Cet être du sujet, sa structure, n'est plus remise en question. Descartes veut bien accéder à un mode d'être du sujet par l'intermédiaire de la philosophie, mais « [...] on s'aperçoit que ce mode d'être est entièrement défini par la connaissance, et c'est bien comme accès au sujet connaissant ou à ce qui qualifiera le sujet comme tel que se définira la philosophie.<sup>297</sup> »

À cette idée cartésienne de l'autosuffisance de la philosophie, à titre de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'accéder à la vérité indépendamment d'une pratique spirituelle, s'ajoute la conception kantienne d'après laquelle les limites de la connaissance reposent dans la structure du sujet qui la rend possible. Dorénavant, la connaissance est possible pour le sujet, tel qu'il est, avec ses limites intrinsèques, alors que dans l'Antiquité, la transformation du sujet par lui-même était une condition essentielle pour pouvoir s'ouvrir à la vérité, sauf pour Aristote que l'on pourrait considérer pour cette raison comme l'initiateur de la philosophie conçue par les modernes, dans laquelle seule la connaissance est impliquée. Ce qui pour Foucault caractérise la philosophie ancienne, c'est justement cette spiritualité qui permet au sujet d'atteindre la vérité. C'est uniquement à travers ce jeu de la spiritualité que la connaissance du vrai devenait possible. Et par jeu, il entend « [...] un ensemble de règles de production de la vérité [...] »<sup>298</sup>, c'est-à-dire « [...] un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédures, comme valable ou pas, gagnant ou perdant.<sup>299</sup> »

La lente séparation de la connaissance de soi et du souci de soi, qui avait débuté avec la philosophie d'Aristote, s'est poursuivie dans la théologie qui s'est fondée sur cette philosophie. En effet, avec Thomas d'Aquin et la scolastique, la religion est devenue une réflexion de structure rationnelle dont le principe se trouve dans le sujet rationnel, à l'image de l'intelligence divine. On doit aussi

<sup>297</sup> Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, p. 723.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 725.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 725.



mentionner l'influence du développement des sciences comme les mathématiques, la physique ou l'astronomie, mais c'est surtout à partir de Descartes que le travail sur soi devient inutile, car dans sa pensée, seule l'évidence est un critère valable pour valider les raisonnements. La vérité repose uniquement sur la connaissance et la structure du sujet. La réflexivité n'a plus comme objectif la transformation de soi. Le rapport à soi-même peut d'emblée révéler la vérité grâce à l'évidence qui l'accompagne. Ce rapport à soi propre à la modernité devient une méthode qui détermine la certitude servant de critère à toute vérité.

En effet, à partir de Descartes, le sujet peut atteindre la vérité sans essayer de se changer et sans se soucier de sa vie morale, ce qui était inconcevable dans l'Antiquité. La vérité ne pouvait s'atteindre que par une conversion de l'être même du sujet et si l'on pouvait modifier son comportement dans le sens de la moralité, c'est que l'on avait déjà un accès à la vérité. Si l'on exclut Aristote, on peut effectivement affirmer que dans la philosophie antique, il faut se transformer par un travail de soi sur soi pour pouvoir accéder à la vérité, mais avec la scolastique, qui se réclame d'Aristote, la théologie permet au sujet rationnel de découvrir les vérités divines sans autre préparation.<sup>300</sup> Ce point de vue théorique, bien sûr, vient miner le souci de soi en tant que principe qui structure le sujet moral. Ce principe s'est aussi grandement affaibli, d'abord sous l'influence du renoncement à soi des chrétiens, et ensuite, par des courants de pensée qui, à l'époque classique, rejetèrent l'intérêt insistant que l'on peut se porter et finalement par la condamnation kantienne de l'égoïsme. L'intérêt pour soi, dans la période où le christianisme était florissant, s'opposait à l'amour pour les autres et au renoncement à soi nécessaire afin de réaliser son salut. Évidemment, la religion chrétienne n'est pas l'unique responsable puisque l'accomplissement du salut est aussi une manière de se soucier de soi. On peut rappeler qu'à l'époque du classicisme, l'emphase, se tournant vers l'homme en général et sur les règles de la raison, éclipsait les intérêts particuliers. Quoi qu'il en soit, à cause de certaines influences, dont il est difficile de déterminer toutes les sources, les principes moraux sont devenus, à cette période, inconciliables avec le souci de soi.

Selon Foucault, on peut quand même retrouver des traces de la spiritualité antique, même après Descartes, par exemple avec l'idée d'une réforme de l'entendement chez Spinoza. Il rappelle que « [...] chez Spinoza le problème de l'accès à la vérité était lié, dans sa formulation même, à une série

<sup>300</sup> Voir Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 184.

d'exigences qui concernaient l'être même du sujet [...].<sup>301</sup> » Avec le XIXe siècle, on peut dire que l'on assiste à une certaine réunion entre la connaissance et une transformation de l'être du sujet avec la philosophie de Hegel qui pose dans la *Phénoménologie de l'esprit* le lien circulaire entre le sujet et la vérité. Foucault mentionne aussi des philosophies comme celles de Schelling, de Schopenhauer ou de Nietzsche, qui se sont constituées en réaction aux philosophies classiques de Descartes ou Leibniz. Cette question des conditions préalables à la connaissance du vrai, en d'autres mots, la question de l'expérience spirituelle du sujet connaissant n'est pas nouvelle en philosophie. En outre, avec Husserl ou Heidegger, la philosophie du XIXe siècle est une pensée « [...] qui pose, implicitement au moins, la très vieille question de la spiritualité, et qui retrouve sans le dire le souci de soi.<sup>302</sup> » À ce sujet, Foucault affirme qu'une « [...] certaine structure de spiritualité essaie de lier la connaissance, l'acte de connaissance, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, à une transformation dans l'être même du sujet.<sup>303</sup> » On pourrait encore opposer à ce mouvement l'importance qu'a pris le modèle scientifique dans l'instauration des nouvelles sciences de l'esprit. Même la psychanalyse à ses débuts ne s'intéressait pas au rapport du sujet à la vérité, ce qui l'a conduit à un positivisme ou à un psychologisme. C'est pour cette raison que Lacan a voulu repenser ce rapport du sujet à la vérité, rapport que l'on ne peut penser, si l'on s'inspire des philosophies du "souci de soi", dans les termes de la connaissance. Malgré tous ces mouvements opposés, Foucault indique que « [...] dans la philosophie théorique qui va de Descartes à Husserl, la connaissance de soi (le sujet pensant) a pris une importance de plus en plus grande en tant que premier jalon de la théorie du savoir.<sup>304</sup> » Bien sûr, à l'époque moderne, le seul fait de ne plus questionner l'être du sujet dans sa capacité d'accéder à la vérité modifie complètement les rapports entre le sujet et la vérité. On peut dès lors déterminer les règles formelles de la méthode ou les conditions objectives de l'objet à connaître sans jamais sortir des limites de la connaissance, ni découvrir autre chose que la connaissance, sans non plus douter des facultés du sujet connaissant ou rechercher quelque progression subjective. Cette connaissance, c'est la connaissance d'un domaine d'objets et non pas la connaissance de l'être même, de la vérité au sens platonicien. La connaissance de l'objet

---

<sup>301</sup> Michel Foucault, *ibid.*, p. 29.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>304</sup> Michel Foucault, « Les techniques de soi », *loc. cit.*, p. 789.

remplace l'accès à la vérité des anciens. C'est alors seulement que le moment cartésien revêt toute son importance pour le mode d'être particulier du sujet à l'époque moderne.

On remarque, à l'époque de Descartes, un regain d'intérêt pour la connaissance de soi en philosophie et en général pour les questions de méthode ayant en vue l'accès moderne à la vérité. Descartes en est bien sûr le meilleur exemple. Mais plutôt qu'une connaissance de soi, il s'agit de la connaissance de l'objet. De plus, avec Kant et l'impératif catégorique, il n'est plus du tout question d'employer des techniques spécifiques pour se rendre plus apte à l'action morale. Il n'y a qu'à se laisser déterminer par certaines règles universelles. Avec sa philosophie critique, une transformation du sujet devient même totalement illusoire. Le sujet est structuré d'une façon telle qu'il recèle des limites infranchissables. À partir de ce moment, la voie spirituelle vers la vérité a été complètement rejetée de la philosophie. Cette interprétation vaut cependant uniquement pour le Kant de la *Critique de la raison pure*. Foucault doit admettre qu'après la rédaction de sa *Critique de la raison pratique*, Kant redonne une certaine prééminence à l'édification d'un sujet moral, c'est-à-dire d'un sujet de connaissance qui doit aussi avoir un comportement moral, un sujet universel qui doit se laisser déterminer par les règles universelles de la raison pratique. Selon Kant, en effet, il faut faire appel à la raison pour construire sa position éthique. De plus, sa métaphysique de l'éthique est fondée sur l'idée de liberté. On peut ajouter que même si Foucault s'oppose à l'idée du devoir et des règles universelles pour privilégier une esthétique de l'existence, il conserve tout de même cette idée d'une construction de la position éthique, cette position novatrice de Kant. Cependant, il est clair pour lui que les rapports éthiques sont essentiellement fondés sur la liberté personnelle, sur une "esthétisation" de l'existence, et non sur des principes rationnels qui prennent comme modèle les déterminismes causals dans la nature.

#### 4.2.7 Les pratiques de soi et la loi

Ce qu'il faut comprendre aussi de l'analyse des pratiques de soi, chez Foucault, c'est que la loi en tant que principe régulateur de l'activité humaine succède à une juridification progressive de la culture en Occident et qu'elle s'insère dans la longue histoire des pratiques de soi. En fait, la loi n'est plus l'unique principe de toute règle pratique. Elle n'est qu'un développement particulier de toute une technologie, indépendante de la loi, qui a contribué à la constitution du sujet tel que nous le

connaissions aujourd'hui. À une causalité par les structures, il faut ajouter une causalité par la liberté. De toute évidence, l'homme a aussi à choisir son style de vie : il doit décider entre autres s'il veut agir, oui ou non, selon la raison. Il faut comprendre que d'après Foucault, la gouvernementalité, c'est-à-dire les pratiques par lesquelles se mettent en œuvre les stratégies que les individus adoptent librement à l'égard des autres, implique d'abord le rapport de soi à soi, tout en nécessitant le rapport à l'autre et la liberté du sujet. Ces trois éléments constituent en fait la matière de l'éthique. Par ses analyses philosophiques, Foucault a voulu redonner son importance au sens esthétique du soi qui avait été recouvert par la morale chrétienne, par un code qui prescrivait les comportements à adopter. D'après lui,

[...] la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau que ce soit et sous quelque forme qu'ils se présentent – politique, économique, sexuelle, institutionnelle. Cette fonction critique de la philosophie dérive, jusqu'à un certain point, de l'impératif socratique : "Occupe-toi de toi-même", c'est-à-dire : "Fonde-toi en liberté, par la maîtrise de toi."<sup>305</sup>

Il est vrai que contrairement à la loi, le souci de soi ne peut s'imposer à tous. Il représente un choix dans le style de vie et suppose une bonne part de loisirs, sans nécessiter la richesse, et assez d'ouverture d'esprit ou de culture pour comprendre ce travail. Malgré le fait que Socrate s'adressait à tous les citoyens, les invitant chacun à se soucier de soi et que la fameuse exhortation "connais-toi toi-même" était gravée dans la pierre au centre du monde civilisé, bien peu de citoyens en saisissait la portée ou avait le courage d'en appliquer la règle. On retrouvera plus tard, avec le christianisme, la même mécompréhension, la même rareté du salut, malgré tous les enseignements religieux.

#### 4.2.8 Les pratiques spirituelles et la *parrhêsia*

Tout comme avec son analyse du "souci de soi", à travers son analyse de la *parrhêsia*, Foucault continue de réfléchir sur le rapport entre le sujet et la vérité, sur l'existence et l'expérience philosophique dans l'Antiquité. Pour lui, toutes les techniques spirituelles sont des pratiques de subjectivation du discours vrai. Toutefois, le maître est indispensable pour initier l'adepte et parachever son apprentissage dans la mesure où il se soucie du souci de ses disciples et aussi parce qu'il tient un discours vrai, au sens de *parrhêsia*. La *parrhêsia* est un nouveau principe de

<sup>305</sup> Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, p. 729.

direction, une nouvelle éthique de l'échange, un art selon lequel on doit avoir une attitude d'ouverture et de franchise qui vient du cœur et de l'esprit. Le maître doit dire tout ce qu'il pense afin d'entraîner son disciple dans la bonne voie, celle de la vérité et du bien. Il s'agit néanmoins pour le maître, tout en disant le vrai, de sélectionner les pensées qui seront utiles à son disciple, qui lui permettront de s'améliorer. La *parrhêsia* s'oppose à la flatterie en ce qu'elle permet de rendre l'autre indépendant, à faire qu'il se suffise totalement à lui-même. C'est pour parvenir à cette fin que le maître doit transmettre des vérités. C'est pourquoi la *parrhêsia* s'oppose aussi à la rhétorique qui ne s'intéresse pas aux vérités, mais cherche uniquement la persuasion. Cela n'empêche pas le maître d'employer des procédés de rhétorique en cas de besoin, s'ils servent à dire vrai. Cependant, l'éloquence n'est jamais utilisée pour elle-même, pour charmer ou pour convaincre. Elle s'intègre à la façon naturelle de s'exprimer, sans avoir été recherchée, de la même manière qu'un médecin peut prodiguer les soins appropriés tout en discourant de façon élégante.

Comparativement au discours de la rhétorique qui cherche à plaire, la *parrhêsia* est une parole vraie qui s'expose aux réactions de ses interlocuteurs. En marge de sa dimension politique, Foucault insiste sur le souci de soi qui en est la source. Le discours vrai a toujours pour but d'être utile au perfectionnement de l'âme de celui qui se soucie de lui-même. Avant de dire vrai, l'âme doit rechercher sa propre vérité. Tout le rapport à l'autre, qui aide à "se tourner vers soi-même", s'appuie sur ce franc-parler auquel est tenu aussi le disciple. Chez les épicuriens, la *parrhêsia* va devenir par surcroît une manière pour le disciple d'entrer en relation avec les autres disciples, dans la mesure où l'expression de soi, non seulement confirme son adhésion, sa dévotion à la vérité du maître et aux principes qui en découlent, mais aide en plus à cerner les difficultés rencontrées au cours de son intégration au style de vie philosophique. C'est d'ailleurs dans ce contexte particulier que l'on rencontre pour la première fois la pratique de la confession. L'obligation de dire la vérité ne se rapporte pas ici à la fonction de direction du maître, mais aide le disciple à se tourner vers lui-même pour se reconnaître en tant que sujet de vérité. En effet, la question de la *parrhêsia*, ne concerne pas directement les effets sur le sujet de la vérité d'un maître ou de quelque discours extérieur, mais le type de transformation que le sujet doit expérimenter et manifester afin d'être reconnu comme quelqu'un qui dit vrai. Il s'agit d'un autre rapport à la vérité que celui de l'intériorité avec l'extériorité. En effet, la *parrhêsia* nécessite une ascèse qui engendre le mode de vie philosophique. Elle implique le rapport soucieux de soi à soi.

Ce “dire-vrai” est un instrument de première importance pour l’affinement de son art de vivre, pour le gouvernement des autres. L’art d’exister, l’*êthos*, caractérise aussi bien le rapport à soi que le rapport aux autres et à la Cité. Les gouvernés peuvent donc, d’après ce principe de la libre parole (*parrhêsia*), demander au gouvernement de rendre des comptes sur leurs décisions, cela au nom du savoir, du *logos*. En ce sens, Socrate est le “parrhésiaste” par excellence parce que son discours philosophique et ses gestes sont en harmonie, parce que sa façon de vivre démontre une soumission aux principes du *logos*. Il s’agit, selon Foucault, d’une harmonie ontologique « [...] car le *logos* et le *bios*<sup>306</sup> de Socrate concordent dans la forme la plus parfaite – l’harmonie dorienne.<sup>307</sup> » On sait que chez les penseurs de la Grèce antique la vérité se lie au sujet et ouvre la dimension éthique en engendrant une liberté en harmonie avec le *logos*, cette harmonie qui est le secret d’un style de vie philosophique. En effet, « [...] c’est dans l’harmonie que l’individu crée entre ses paroles et ses actes que réside la beauté de cette existence.<sup>308</sup> » Ce qui est surprenant, c’est que Socrate doit accepter de mourir afin de démontrer à tous l’erreur de sa condamnation, la vérité reliée à son action et la vertu qui consiste à toujours respecter cette vérité que l’on fait sienne.

Chez Descartes, il n’y a pas de rapport entre la vérité et l’éthique. La production de la vérité est fondée sur l’évidence acquise après avoir fait l’expérience du doute. Chez les Grecs, par contre, la production de la vérité, le caractère de la *parrhêsia*, repose sur une relation personnelle à la vérité qui se révèle dans les qualités morales de celui qui a acquis la sagesse, dans l’exercice de la vertu. Il est possible de reconnaître ces qualités spécifiques dans un certain style de vie, dans une esthétique de l’existence, qui devient une garantie pour la crédibilité accordée au “parrhésiaste”. L’exercice de la *parrhêsia* est d’abord éthique puisqu’elle est considérée comme une vertu liée à l’*êthos*. Il y a aussi une pratique philosophique de la *parrhêsia* de la part du maître qui cherche à se rendre utile aux autres afin que leur vie devienne harmonieuse. Il n’est pourtant plus question de chercher la vérité, mais de la montrer, d’être un exemple de sagesse. Outre cela, Foucault précise que la *parrhêsia*, en tant que discours vrai que le maître adresse au disciple s’oppose à l’aveu du novice à son directeur de conscience et marque ainsi la différence entre la subjectivation ancienne et la subjectivation chrétienne.

<sup>306</sup> L’existence comme objet de techniques, la forme de vie où le soi s’éprouve.

<sup>307</sup> Vladimir Gradev, « Foucault et les jeux de vérité », *loc. cit.*, p. 46-47.

<sup>308</sup> James Bernauer, « Par-delà vie et mort », in Georges Canguilhem, Association pour le centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe, op. cit.*, p. 313.

#### 4.2.9 Le courage de la vérité

Selon Foucault, le courage de la vérité et la possibilité de résister à un système de pouvoirs engendrent des luttes qui s'appuient sur le rapport entre subjectivité et vérité, sur une éthique qui s'oppose aux morales "prescriptives", ces morales qui tentent d'assujettir tous les individus à des normes universelles. C'est cette éthique personnelle axée sur le souci de soi qui permet d'atteindre la sagesse, de parler et d'agir conformément à la vérité, avec tous les risques que cette attitude entraîne. La *parrhêsia* est éthique au sens foucauldien, parce qu'elle implique la manière de se reconnaître comme sujet d'un discours critique libre, c'est-à-dire le rapport à soi et à l'autre qui est nécessaire pour "dire-vrai". Dans cette perspective, une généalogie de la pensée grecque en regard de l'éthique permet de jeter une lumière nouvelle sur l'actualité. Le souci de soi qui conduit à la sagesse permet de répandre une vérité, de lutter contre les injustices générées par le pouvoir. Mais pour y arriver, il faut avoir le courage de rechercher cette vérité, de s'y conformer et de l'exprimer. En disant la vérité et en se la fixant comme principe de l'action, l'homme se constitue comme sujet éthique et politique de l'action. Foucault a donc traité « [...] des rapports de la subjectivité à la vérité, du gouvernement de soi et du courage de la vérité, selon cette distance généalogique – ici, la Grèce – qui permet de mieux "diagnostiquer le présent".<sup>309</sup> » La rencontre avec d'autres savoirs permet en somme de préciser ce que l'on est devenu et ce que l'on veut être. Elle ouvre une possibilité au changement.

Dans notre culture contemporaine, le souci de la vérité a beaucoup plus d'importance que le souci de soi. Les discours qui s'affrontent dans les institutions ou qui sont liés à d'autres instances se veulent être des discours de vérité. Les actions politiques, l'utilisation de nouvelles technologies ou toute décision ayant des incidences sur la vie sociale se légitiment par la vérité. Certains individus ont une fonction sociale qui leur donne le pouvoir de dire et d'imposer une vérité. Toute tentative de s'opposer aux effets de domination doit aussi reposer sur un discours de vérité. Le problème de Foucault a justement été de montrer comment les jeux de vérité se lient à des relations de pouvoir, de décrire les procédures impliquées dans certaines pratiques de domination. Selon lui, il y aura toujours des

---

<sup>309</sup> Jeannette Colombel, *Michel Foucault : La clarté de la mort*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1994, p. 242.

[...] stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'*éthos*, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination.<sup>310</sup>

Le courage de la vérité, cette nouvelle attitude face au monde actuel, est donc « [...] en effet le point d'articulation de la préoccupation éthique et de la lutte politique pour le respect des droits, de la réflexion critique contre les techniques abusives de gouvernement et la recherche éthique qui permet de fonder la liberté individuelle.<sup>311</sup> » Finalement, le courage de la vérité ne repose pas uniquement sur ce qui se dit. Pour Foucault, le discours

[...] est tout autant dans ce qu'on ne dit pas, ou qui se marque par des gestes, des attitudes, des manières d'être, des schémas de comportement, des aménagements spatiaux. Le discours, c'est l'ensemble des significations contraintes et contraignantes qui passent à travers les rapports sociaux.<sup>312</sup>

C'est face à cet ensemble significatif qu'il s'agit d'agir en risquant le choix de soi-même en fonction du beau et du bien.

#### 4.2.10 Éthique de soi, esthétique du soi et connaissance de soi

En traitant du retour à soi, Foucault veut nous proposer de reprendre conjointement les questions de l'éthique de soi et de l'esthétique du soi. D'ailleurs, ces deux concepts (éthique et esthétique de soi) sont chez lui complémentaires. Il voyait par exemple chez Nietzsche, Baudelaire et certains autres auteurs tels que Stirner ou Schopenhauer « [...] une série de tentatives difficiles pour reconstituer une éthique et une esthétique de soi.<sup>313</sup> » Ce nouvel intérêt repose peut-être sur le constat difficile que l'idée d'une éthique de soi est, de nos jours, plutôt vide de sens. Il remarque par exemple que les expressions familières telles que "se libérer", "être soi-même", "être authentique", ne signifient pratiquement rien. C'est en vue d'apporter un peu de contenu à nos réflexions que Foucault déclare « [...] que c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de

<sup>310</sup> Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, p. 727.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 727-728.

<sup>312</sup> Michel Foucault, « Le discours ne doit pas être pris comme... », *La voix de son maître*, 1976, (dactylogramme sur *La voix de son maître*, projet de film de G. Mordillat et N. Philibert, collaborateurs de R. Allio pour *Moi, Pierre Rivière...*), réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, *op. cit.*, no. 186, v. III, p. 123.

<sup>313</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 241.



constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi.<sup>314</sup> » C'est pour cette raison qu'il rapporte la question du rapport à soi à celle de la gouvernementalité, qui ne se réfère pas à un sujet de droit, mais à un sujet éthique. Selon lui, c'est autour de la question du gouvernement de soi et du gouvernement des autres que doivent se rejoindre les questions de l'éthique et de la politique.

D'autre part, son intérêt pour la question de la spiritualité et de l'ascèse vise à proposer une alternative à la connaissance de soi sous l'angle d'une connaissance empirique. Après être sorti d'un ordre des choses qui repose sur la vérité, il faudrait peut-être aussi éviter de se retrouver dans un ordre des choses fondé sur la loi ou la règle. Ce qui a plu à Foucault dans la pensée de la Grèce ancienne, c'est que l'ascèse est une manière de lier le sujet à la vérité sans référer à la loi et ses interdits. Ce lien entre le sujet et la vérité ne dépend pas au premier plan d'une objectivation du sujet, mais d'une subjectivation. On ne tente pas ici de connaître l'homme de la même façon que l'on connaît le monde. Le rapport entre la connaissance du monde et le sujet donne à la connaissance une valeur spirituelle afin qu'elle puisse s'intégrer à l'expérience du sujet en vue de son salut. Cette forme de savoir est directement relié à la spiritualité et à l'ascèse. Ce savoir intégré par le sujet constitue pour les philosophes de la Grèce ancienne « [...] la matrice de l'*êthos* [...] »<sup>315</sup>, pour Foucault, une « matrice de subjectivité pratique.<sup>316</sup> » Selon lui, il y a dans cette forme de pensée (hellénistique et romaine) de la conversion et de la culture de soi, un déplacement du discours de vérité vers les principes qui règlent la conduite. Dans ce contexte, le but de l'ascèse est de transformer la vérité en un enseignement pour bien agir, transformer la vérité en agissements en développant certains rapports à soi-même par différents exercices tels que l'écriture de soi, par laquelle on élabore les discours identifiés comme vrais afin qu'ils puissent servir de principes rationnels pour l'action droite. Tel est le but de ce processus de subjectivation, élaborer de soi à soi un ordre immanent, une cohérence interne, en intégrant au mode d'être du sujet les vérités utiles au salut de l'homme, en modifiant l'*êthos* dans cette perspective. Le discours vrai sera alors reconnu dans l'adéquation entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'action, laissant deviner un rapport structuré à soi, ce qui ne constitue pas l'objectivation d'une vérité.

---

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 506.

Si l'on s'appuie sur les analyses de Foucault, on peut affirmer que le sujet en question n'est plus simplement une fonction rapportée à l'énoncé, mais le rapport à soi susceptible de modifier l'*éthos*. Foucault ne parle pas d'un sujet transcendant qui deviendrait l'objet d'une connaissance. Ce qui est objectivé, c'est l'*éthos* en tant que modèle à reproduire. Quant aux vérités, elles s'obtiennent par l'écoute, car la « [...] vérité et les objectivations de vérité sont du côté du maître.<sup>317</sup> » Il ne s'agit pas de valeurs transcendantes ou imposées par des normes sociales, mais de vérités utiles pour l'épreuve de l'existence qui sont choisies librement et éprouvées dans l'existence. Dans ce contexte, l'esthétique de soi impliquant l'élaboration éthique de soi est la recherche de la meilleure attitude face aux événements, sans se référer au concept de loi, à un fondement universel, mais à celui de vérité, une vérité à adopter pour soi et à transmettre aux autres. C'est en ce sens que Foucault affirme que

[...] là où nous entendons, nous modernes, la question "objectivation possible ou impossible du sujet dans un champ de connaissance", les Anciens de la période grecque, hellénistique et romaine entendaient "constitution d'un savoir du monde comme expérience spirituelle du sujet". Et là où, nous autres modernes, nous entendons "assujettissement du sujet à l'ordre de la loi", les Grecs et les Romains entendaient "constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même, à travers et par l'exercice de la vérité".<sup>318</sup>

Dans l'Antiquité, la constitution de soi en tant que sujet (subjectivation) n'est pas tributaire d'une connaissance de soi qui ne cherche qu'à réduire l'écart entre ce que l'on pense être et ce qu'en vérité l'on est. Plutôt que d'agir afin de mieux se connaître, on agit en vue de rendre son *éthos* conforme au *logos*. La seule part d'objectivation consiste à jauger la distance qui sépare son agir de l'action éthique correcte, confirmant l'intégration des vérités. Il s'agit d'établir de soi à soi un rapport de rectitude entre les actions et les pensées. De la pensée ancienne à la pensée chrétienne, « [...] l'opposition n'est pas entre la tolérance et l'austérité, mais entre une forme d'austérité qui est liée à une esthétique de l'existence et d'autres formes d'austérité qui sont liées à la nécessité de renoncer à soi en déchiffrant sa propre vérité.<sup>319</sup> » Cette réflexion de Foucault révèle la « [...] transformation d'un dispositif de subjectivité, défini par la spiritualité du savoir, en cet autre dispositif de subjectivité qui est le nôtre et qui est commandé [...] par la question de la connaissance du sujet par lui-même, et

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>319</sup> Michel Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : Un aperçu du travail en cours », *loc. cit.*, p. 406.

de l'obéissance du sujet à la loi.<sup>320</sup> » En effet, on constate que le rapport de subordination entre le souci de soi et la connaissance de soi est inversé. Quant à Foucault, il ne semble pas reconnaître de valeur à la connaissance de soi pour elle-même. En effet, il rejette la recherche d'un fondement transcendantal pour la connaissance et veut nous libérer d'une analyse psychologique interminable de nos paroles quotidiennes (approche psychanalytique). Pour lui, l'élaboration éthique de soi est un problème de choix personnel pour son existence.

#### 4.2.11 La déprise de soi

Foucault reconsidère la pensée des anciens parce que, selon lui, elle est autant susceptible de nous interpeller aujourd'hui, qu'hier, dans notre manière d'être de sujet. Il conçoit en effet ses activités de recherche sous l'angle d'une problématisation historique du présent. Il veut nous faire prendre conscience de ce que nous sommes et nous inviter à chercher les transformations possibles et les conditions dans lesquelles elles pourraient se réaliser. Selon lui, « [...] il faut avoir une attitude exigeante, prudente, "expérimentale"; il faut à chaque instant, pas à pas, confronter ce qu'on pense et ce qu'on dit à ce qu'on fait et ce qu'on est.<sup>321</sup> » La redécouverte de ces techniques, procédures et finalités par lesquelles le sujet s'élabore dans la spiritualité ancienne crée à la fois un rapport de sympathie avec le travail de soi sur soi et une mise à distance face aux conditions actuelles, qui nous éclaire et éventuellement pourrait nous transformer, en nous permettant de découvrir une nouvelle façon de poser le problème de la moralité et une possibilité pour nous réinventer. Il semble effectivement que le « [...] voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi.<sup>322</sup> » Il fait aussi ressortir le caractère historique, relatif, éphémère, variable, transformable, évanescent ou même, pratiquement inconscient du rapport à soi qui nous constitue et des valeurs que l'on se donne. L'analyse des jeux de vérité nous amène à circonscrire nos limites, à les mettre à distance, nous permettant éventuellement de nous transformer nous-même, de contribuer ainsi à notre propre histoire. Foucault veut également montrer que notre existence peut être corrigée, remaniée,

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>321</sup> Michel Foucault, « Politics and Ethics : An Interview » (« Politique et éthique : une interview ») ; entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor ; Université de Berkeley, avril 1983), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 373-380, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988, op. cit.*, v. IV, 1980-1988, no. 341, p. 585.

<sup>322</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 17.

métamorphosée ou même renversée. Il n'y a pas d'appartenance obligée entre la morale et les structures d'une société. Nous avons à trouver la forme de notre conduite, de notre vie personnelle. Il faudrait aussi, en tant qu'intellectuel, se dépendre de soi dans « [...] une élaboration de soi par soi, une transformation studieuse, une modification lente et ardue par souci constant de la vérité.<sup>323</sup> » C'est ce que Foucault a tenté de faire en liant, « [...] d'une façon aussi serrée que possible, l'analyse historique et théorique des relations de pouvoir, des institutions et des connaissances avec les mouvements, les critiques et les expériences qui les mettent en question dans la réalité.<sup>324</sup> »

Foucault n'a pas voulu élaborer une nouvelle éthique ou trouver un nouveau fondement pour l'éthique. Il ne fait que mettre des pensées en perspective, explorer des positions différentes, qui permettent une mise à distance par rapport à notre conception de nous-même. Il ne nous dicte pas une pensée, mais se demande comment on peut penser autrement. C'est en ce sens qu'il relie le pouvoir, le savoir et le sujet dans certains contextes historiques. En effet, s'il a « [...] tenu à toute cette "pratique", ce n'est pas pour "appliquer" des idées ; mais pour les éprouver et les modifier.<sup>325</sup> » Il s'agit d'un travail critique de la pensée sur elle-même, une « [...] épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité [...]»<sup>326</sup> ». Cette pratique du discours philosophique qui expérimente le changement, « [...] par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger [...]»<sup>327</sup> », constitue pour Foucault une véritable « [...] "ascèse", un exercice de soi, dans la pensée.<sup>328</sup> » Il ne cherche pas seulement à éclairer, modifier ou élargir le cercle du connu, en nous amenant à penser et à voir autrement ce qui a déjà été pensé et fait. Ce tour d'horizon du passé crée une distance qui nous propulse, selon son expression, "à la verticale de nous-même"<sup>329</sup>, nous donnant en même temps l'occasion de nous modifier. Il s'agit essentiellement d'opérer une « [...] déconstruction généalogique de la subjectivité [...]»<sup>330</sup> pour nous distancier de nous-même afin de pouvoir mieux nous transformer. On sait qu'il y a souvent peu de rapports entre la philosophie et l'attitude concrète de

<sup>323</sup> Michel Foucault, « Le souci de la vérité », *op. cit.*, p. 675.

<sup>324</sup> Michel Foucault, « Politics and Ethics : An Interview » (« Politique et éthique : Une interview »), *loc. cit.*, p. 585.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 585.

<sup>326</sup> Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>329</sup> Voir Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>330</sup> Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, *op. cit.*, p. 123.

ceux qui s'en réclament. La conception philosophique doit donc aussi, pour lui, se traduire dans l'attitude personnelle, dans la vie philosophique, dans l'éthos.

#### 4.2.12 Conclusion

Avec les pratiques de soi en vue d'une constitution éthique de soi-même, le sujet n'est plus simplement soumis aux discours réglés ou au pouvoir institutionnalisé dans un dispositif de vérité. Il se constitue en tant que sujet éthique de l'action, en produisant ou en intégrant des discours vrais dans un rapport à soi-même qui s'articule avec le rapport à l'autre selon certaines pratiques relatives à une procédure générale de subjectivation, en l'occurrence, par le rapport soucieux à soi. Cette procédure propose une forme particulière de connaissance de soi ainsi que différentes pratiques ou modes de subjectivation impliquant chacun ses techniques ou pratiques de subjectivation.

On a déjà compris qu'avec sa méthode archéologico-généalogique, il n'est plus question de relier la connaissance des vérités sur le monde à un fondement subjectif, mais de relier des structures de subjectivation à des discours de vérité selon certains processus historiques. Frédéric Gros précise que le

[...] problème n'est plus de penser l'être d'un sujet originaire, pré-donné, tel qu'il puisse établir une connaissance vraie, ni de construire un domaine de vérités éternellement fondées, mais de décrire historiquement des procédures par lesquelles, dans l'histoire, des discours de vérité transforment, aliènent, informent des sujets, et par lesquelles des subjectivités se construisent, se travaillent à partir d'un dire-vrai.<sup>331</sup>

En réalité, Foucault cherche à découvrir à partir des procédés par lesquels le sujet se constitue, les formes de son immanence. Selon lui, il n'y a pas de vérité transcendantale et immuable du sujet mais un sujet historiquement constitué, situé dans un contexte où les techniques de domination et de subjectivation qui le constituent évoluent au cours de l'histoire. La dimension du rapport à soi vient alors s'ajouter aux formes de domination dans la constitution du sujet. Il avait d'abord conçu le sujet comme une production des techniques de pouvoir. Il conçoit ensuite le sujet éthique qui se réalise librement à travers ses déterminations historiques, ses possibilités pour une réalisation. Il fait une

<sup>331</sup> Frédéric Gros, « Michel Foucault, une histoire de la vérité », introduction générale, in Michel Foucault, *Philosophie : Anthologie*, anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, coll. Folio/essais, Paris : Gallimard, 2004, p. 12.

histoire critique des conditions de possibilité pour une pensée à partir desquelles s'établissent et se transforment les relations du sujet à l'objet dont dépend l'élaboration du savoir. Il décrit aussi l'utilisation du savoir dans certaines formes d'objectivation et de subjectivation reliées à des pratiques sociales historiquement situées. Enfin, après avoir préalablement démasqué les rouages des procédures d'assujettissement, il formule la possibilité de résister au dehors. En fait, il a « [...] été amené à substituer à une histoire des systèmes de morale, qui serait faite à partir des interdits, une histoire des problématisations éthiques faite à partir des pratiques de soi.<sup>332</sup> »

L'intérêt de Foucault pour les philosophies anciennes a pour but de nous arracher à la recherche d'une vérité de soi qui s'inspire du modèle chrétien et de la psychanalyse pour nous introduire à une esthétique de l'existence. Plutôt que d'un sujet méconnu à découvrir, il est alors question d'un sujet à construire, tel une œuvre d'art. La forme à donner à sa vie en se donnant des règles de conduite cohérentes et en les appliquant à sa vie doit néanmoins respecter l'idée que l'on se fait soi-même du comportement moral. Le souci de soi, qui suppose des pratiques spirituelles, des techniques de soi impliquant la recherche des principes spirituels considérés par soi-même comme des énoncés vrais, suggère un rapport du sujet à la vérité qui vise à intégrer cette vérité à l'existence afin de la rendre harmonieuse et exemplaire. La vérité est effective uniquement si nos actes correspondent aux principes de vérité que l'on a reconnus, si elle crée une harmonisation. L'harmonie manifestée par l'attitude ou plutôt l'*êthos* de l'individu devient alors un modèle de conduite pour les autres. Il s'agit donc de styliser son existence plutôt que de se soumettre plus ou moins volontairement à des normes préétablies. D'autre part, les techniques de soi telles que l'examen de conscience, la méditation ou l'écriture de carnets personnels ne sont pas des techniques d'objectivation par lesquelles le sujet devient l'objet de sa propre connaissance, mais des techniques pour l'action soucieuse de soi, tournée vers soi-même, en vue d'intégrer des principes d'action dans son existence et de la rendre digne d'admiration. De cette façon, la vérité est subjectivée en prenant forme dans le sujet de l'action et non dans le sujet de la connaissance.

En définitive, l'objet de ces nouvelles recherches, c'est le sujet dans son rapport à la vérité. C'est une histoire du sujet éthique, des processus de subjectivation, une histoire des pratiques par lesquelles le sujet entre dans un certain rapport avec la vérité. En fait, pour Foucault, l'éthique doit être « [...] »

---

<sup>332</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*, op. cit., p. 19.

entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale.<sup>333</sup> » Dans la pratique de la spiritualité chrétienne, le sujet se met en rapport à la vérité par une sujétion à l'autre, alors que dans l'Antiquité, on a plutôt affaire à une auto-subjection, le sujet gardant sa liberté de choix. Effectivement, en ce qui regarde la constitution du sujet moral à cette époque, le lien entre sujet et vérité ne vient pas de l'extérieur. Le libre choix repose précisément sur la rationalité propre du sujet. Il ne peut donc être question d'un assujettissement. Plutôt que d'être la conséquence d'un interdit, l'agir moral résulte d'un processus de subjectivation associé au souci de soi qui a en vue une stylisation de l'existence. En conséquence, l'analyse du rapport à soi dans l'Antiquité ne peut se faire qu'à l'extérieur de l'État et des institutions.

Avec cette analyse du souci de soi, Foucault met à jour un phénomène culturel déterminant pour notre mode d'être en tant que sujet. En privilégiant la connaissance de soi comme point de départ aux analyses portant sur la question du sujet, les historiens des idées créent une fausse continuité en ce qui regarde la connaissance de soi. Il est vrai que, dans la pensée grecque antique, le souci de soi, qui n'est pas une connaissance, est toujours lié à la connaissance de soi. Mais ce n'est pas une pratique de connaissance au sens strict. Chez Épictète, par exemple, Dieu a pourvu l'homme de la raison, une faculté qui a la capacité de se prendre soi-même comme objet d'étude. Ce retour vers soi entraîne effectivement la constitution de soi comme objet et domaine de connaissance. D'ailleurs, Foucault trouve là la première forme des pratiques et des connaissances qui sont devenues aujourd'hui les sciences de l'homme. C'est une forme de réflexivité qui varie avec le temps et que l'on doit nécessairement analyser si l'on veut discerner les différentes formes et fonctions de cette connaissance de soi et découvrir les contenus de connaissance qui s'y rattachent. Si la forme de la connaissance varie, le sujet va donc aussi se transformer, car il se constitue par cette forme de réflexivité relative à un certain type de rapport à soi. Il pense en effet « [...] qu'il n'y a pas un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout.<sup>334</sup> » En vérité, le sujet n'est pas seulement constitué à travers un système symbolique, mais aussi par les pratiques qui mettent en œuvre ce système symbolique, des pratiques d'assujettissement ou de libération à

<sup>333</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 275.

<sup>334</sup> Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence » (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 357, p. 733.

partir de règles, de conventions, de modèles qui se trouvent dans la culture. Bref, il n'y a pas de théorie générale et universelle du sujet. C'est pourquoi Foucault a voulu faire une histoire des pratiques qui supportent les formes de la réflexivité, une histoire du sujet moral.

On retrouve par exemple, au début de l'ère chrétienne, un tout autre mécanisme de production de la vérité qui réunit le savoir et le pouvoir pour la constitution de la subjectivité par un aveu de la vérité sur soi-même. La conversion ne dépend plus, comme dans les philosophies antérieures, d'un rapport du sujet à la mémoire, où le lien s'établit entre le sujet et la vérité, vérité provenant bien sûr des autres, mais aussi en accord avec sa propre rationalité. Elle dépend de l'aveu d'une vérité personnelle sur soi, de la soumission à l'autre. L'influence des autres devient alors l'occasion d'une perversion de la nature humaine dans le péché qu'il s'agit d'éviter afin de conserver sa pureté. C'est la présence du mal, de cet autre démoniaque pervertissant la nature humaine, qu'il faut extirper par une herméneutique de soi. La guidance du directeur de conscience vient assurer le novice qu'il n'est pas trompé par l'esprit malin qui pénètre la pensée. Foucault s'est intéressé à cette procédure parce que, selon lui, le lien de dépendance croissant, dans notre civilisation, de l'identité du sujet à la production de la vérité sur soi a d'abord été initié par l'institutionnalisation de la pénitence qui s'inspire de l'aveu de ses péchés à un directeur de conscience, ce qui implique une soumission à l'autre.

Chez les stoïciens, par contre, l'examen de soi est une activité solitaire dont le but est l'intégration, en toute liberté, des principes nécessaires pour avoir une vie exemplaire, une vie qui manifeste la plus grande sagesse. En outre, elle aidait à transformer les enseignements reçus en *éthos*, une fonction qui ne se retrouve pas dans les pratiques spirituelles chrétiennes. Foucault mentionne aussi que, chez les stoïciens, l'écriture faisait partie d'un art de vivre permettant au sujet de devenir un objet pour lui-même. Elle constituait en quelque sorte un appui qui aidait à actualiser des vérités, à vérifier celles qui sont acquises, une étape primordiale si on veut entreprendre de penser autrement. On peut aussi retrouver chez les stoïciens une activité parallèle qui s'apparente à la confession, mais elle est loin d'avoir le rôle central que l'on retrouve chez les chrétiens. Elle est plutôt accessoire, occasionnelle et ne sert qu'à motiver le disciple à intégrer les principes de sagesse dans sa vie, à se constituer comme sage. Il n'est pas question ici de se scruter afin de démasquer les désirs coupables. Enfin, bien qu'il note l'attitude rigoriste des anciens, ce que Foucault retient comme



caractéristique principale de la philosophie ancienne, c'est que la morale n'est pas reliée à l'obéissance à des règles, mais centrée sur un problème de choix personnel qui s'appuie sur une esthétique de l'existence. C'est cette idée d'une esthétique de l'existence qui l'a tant fasciné; et puis, il voulait opposer le souci de soi des Anciens à la soumission à des règles provenant d'une autorité extérieure.

Le questionnement sur un style de vie, sur une forme à donner à ses comportements et à son existence en général viendrait alors remplacer l'assimilation de règles élaborées en fonction de ce qui est bien ou mal. Une esthétique de l'existence est posée comme alternative à une morale appliquée. Certes, la rationalité à assimiler au sujet, à intégrer dans sa vie, ne devrait pas s'appuyer uniquement sur des valeurs extérieures, mais sur une cohérence intérieure, sur la rationalité de chaque être humain. Foucault remarque cependant que cette rationalité de l'être humain devient le motif d'une universalisation des règles chez les derniers stoïciens. Il reconnaît qu'avec le temps, les normes tendent à s'universaliser. Néanmoins, la recherche d'un rapport souverain à soi-même s'oppose à la soumission aveugle à des règles. Sa propre manière de vivre ne doit pas dépendre uniquement de processus externes. L'individu a la responsabilité de se constituer librement à travers des pratiques. Or, sans l'autonomie du rapport à soi, le sujet est assujéti à des pratiques qui le déterminent à l'encontre de sa liberté. Selon Adolfo Marino, « [...] le souci de soi, par le biais de l'application sur soi, devient une pratique réfléchie de la liberté. Il se représente sous la forme d'un exercice de stylisation de l'existence [...].<sup>335</sup> » D'après lui, l'ascèse entraîne une "esthétisation" du sujet qui s'oppose à la substantialité du sujet ou à une transcendance qui le déracine de son histoire. L'art de vivre supposerait en revanche une autonomie, une ouverture de soi au monde et à soi-même qui permet de concilier les pratiques de soi avec les pratiques sociales et politiques. L'autonomie et la stylisation se rejoignent alors dans l'action qui forme l'*êthos*, où la force se tournant vers soi, ouvre un espace éthique qui s'oppose à l'informe, à l'élan et au chaos des passions en déterminant le rapport à soi, à la vérité et conséquemment, en engendrant « [...] une pratique réfléchie de la liberté avec les autres.<sup>336</sup> »

---

<sup>335</sup> Adolfo Marino, « L'Analytique de la subjectivité de Michel Foucault : Du souci de soi à l'*ethos* philosophique », *loc. cit.*, p. 48.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 49.

En bref, si l'on s'intéresse au sujet, à son histoire et à son rapport à la vérité, on ne peut mettre de côté le principe du souci de soi et cette culture de soi qui s'est répandu à partir de Socrate dans les philosophies de la Grèce hellénistique et à l'époque de l'Empire romain pour parvenir à travers le christianisme jusqu'à la Renaissance et au XVII<sup>e</sup> siècle, et maintenant peut-être jusqu'à nous. On ne peut non plus ignorer la méthode intellectuelle qui cherche à mettre le sujet et son inaltérable structure au fondement de la possibilité de connaître et qui soutire au rapport entre le sujet et la vérité, le souci de soi et la dimension éthique qui s'y rapporte, ainsi que son rôle dans la stylisation de l'existence, ce qui constitue pour Foucault la principale caractéristique du rapport entre le sujet et la vérité à l'époque moderne.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

On peut considérer l'œuvre philosophique de Foucault comme une histoire critique de la pensée dans la mesure où elle analyse les conditions du rapport entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire le terrain spécifique à partir duquel ce rapport s'effectue, ses modalités particulières ainsi que son évolution au cours de l'histoire. L'objet sur lequel porte son analyse n'est donc pas directement le sujet, ni l'objet, mais le domaine qui se situe entre les deux, celui de leur rapport. Ce rapport détermine toute pensée, tout savoir sur l'homme ou sur le monde; en quelque sorte, il le constitue. Il est facile en effet de constater que le psychiatre, le naturaliste ou le moine exégète n'ont pas les mêmes dispositions à l'égard de leur objet. Foucault se préoccupe donc aussi du sujet de la connaissance, de son être historiquement déterminé, des conditions spécifiques par lesquelles il se constitue en tant que sujet d'un certain type de savoir, du mode de subjectivation qui sera à chaque fois différent selon le type de savoir auquel il est nécessairement associé. Il s'intéresse en plus à l'objet de la connaissance, à son mode d'objectivation spécifique, c'est-à-dire comment il nous est donné, à quelles conditions, de quelle façon il a été isolé, déterminé, quels sont les aspects considérés. Il se penche finalement sur l'interrelation entre l'objectivation et la subjectivation, interrelation dans laquelle chacune s'effectue et qu'il désigne par l'expression "jeux de vérité". Ce qui est en question dans l'œuvre de Foucault, c'est l'histoire de l'apparition soudaine de certains "jeux de vérité", la découverte des règles à partir desquelles un certain type de vérité peut s'établir, les conditions qui ont rendu possible l'expérience dans laquelle un sujet particulier élabore un savoir et constitue ses objets, en l'occurrence, le savoir des sciences humaines et son objet, l'homme. En effet, il s'intéresse tout particulièrement à ces "jeux de vérité" qui ont permis au sujet de devenir, à un certain moment de l'histoire, objet de connaissance. Sa méthode archéologico-généalogique a d'abord porté sur les discours et les domaines d'objets qu'ils font naître. Elle aborde ensuite les effets de pouvoir et de réalité qui s'y rattachent, avec les rapports de force qui s'y découvrent. Il y a eu aussi une généalogie du sujet, incluant l'histoire des pratiques reliées à la subjectivation qui implique le rapport du sujet à la vérité.

Afin de mener à bien ses recherches, Foucault doit d'abord rejeter le contenu des universaux anthropologiques pour mieux les questionner à partir des conditions historiques de leur constitution. Ensuite, au lieu de se tourner vers le sujet, il se tourne vers ses pratiques dans différents domaines de la vie sociale, parce que c'est à travers elles que le sujet se constitue. Son but est de découvrir les processus à l'œuvre dans les situations particulières où cette constitution du sujet s'effectue. Il n'est pas question ici de conditions figées où opèrent des déterminations spécifiques, mais d'un champ ouvert d'expérimentations qui évolue dans le temps. Finalement, il met en rapport certaines pratiques avec les conceptions qui à la fois les soutiennent, déterminent le milieu où elles s'effectuent et construisent leur objet, tout comme leur sujet, celui de la connaissance et de l'action. Il s'agit de pratiques discursives et de pratiques de gouvernement qui détiennent le secret de ce que nous devenons dans un monde changeant que nous faisons évoluer et qui en retour nous transforme. Par exemple, il a mis en lumière le rôle des relations de pouvoir dans la manière dont les sciences humaines objectivent le sujet. Il a présenté des techniques telles que l'aveu ou l'examen, à l'œuvre dans des institutions, comme celle de l'incarcération, celles-là mêmes qui régissent l'action en fonction de certaines stratégies et en regard de certaines fins, en d'autres mots, les formes dans lesquelles le gouvernement s'effectue. Effectivement, on a vu que cet exercice du pouvoir sur les individus détermine la façon dont le sujet sera objectivé. C'est de cette façon qu'il aborde ses recherches sur la sexualité en l'analysant en tant que façon particulière et historiquement déterminée d'agir et de penser, à travers laquelle le sujet s'objective et est objectivé, relativement à certaines techniques de gouvernement. Plus tard, sa recherche sur la sexualité va finalement l'amener à une analyse du rapport à soi.

En somme, après avoir rejeté, dans *L'archéologie du savoir*, le sujet transcendant, il a analysé la constitution du sujet par le dispositif qui impose la norme, tel que le dispositif de sexualité, et s'est finalement tourné vers le rapport à soi-même qui se donne librement sa propre norme esthétique, un modèle de vie. Foucault avait toujours analysé, jusque-là, le rapport entre le pouvoir qui parle et le sujet qu'il fait parler. Il a voulu sortir de cette prémisse à ses recherches, parce qu'il avait déjà suffisamment exploré sa fécondité. Étant donné que l'aspect normatif du pouvoir couvre toutes les dimensions de l'extériorité en s'immisçant même au cœur de l'intériorité, il a cherché, dans le rapport du sujet à la vérité, à travers le processus de subjectivation, malgré l'omniprésence du pouvoir, un espoir de libération. Il voulait savoir si le fait de générer une vérité sur soi-même, ou toute autre

vérité, était toujours lié à des stratégies de pouvoir, avait toujours comme effet d'appuyer l'action du pouvoir. Il voulait découvrir un pouvoir de vérité comme résistance au pouvoir de la réalité sociale et de sa vérité. Selon lui, la résistance conduit à l'analyse critique concernant la vérité établie et à la mise à jour d'une stratégie de pouvoir qui questionne le présent, le rend problématique. La transformation du rapport à la vérité, de la manière d'y accéder, se manifeste habituellement à une certaine période de l'histoire où une communauté critique étend la pensée à de nouvelles sphères de connaissance, de compétences et de possibilités en s'opposant au système de pensée intégré à une réalité sociale contingente, rendue problématique, en questionnant les objectivations et les pratiques de subjectivation qui en découlent, les expériences concrètes de l'homme. Selon lui, c'est même la transformation des pratiques dans lesquelles l'homme est impliqué qui créent des déplacements ou des ruptures au sein de l'épistémè et qui, en conséquence, provoquent une modification des jeux de vérité. La pensée se saisit alors d'un problème qui émerge. La communauté en vient à se soucier d'une réalité comme celle de la folie, de la criminalité ou de la sexualité. Une transformation des pratiques et des savoirs s'amorce, impliquant le questionnement critique et éthique.

Pour Foucault la liberté critique n'est pas liée à la nature humaine, mais au contexte historique de l'individu, à son rapport critique avec le passé, à la façon dont il se reconnaît et se constitue. Ce que l'homme pense de lui-même et ce qu'il est en tant que sujet constitué de l'action est appelé à se modifier avec le changement des techniques, des pratiques de pouvoir et de savoir, à partir des règles et des modèles déjà présents dans la culture. Les systèmes de pouvoir ouvrent cette possibilité de trouver des alternatives. Il n'y a pas de pouvoir absolu, parce qu'il est limité par la liberté, le rapport à soi. Selon Foucault, la domination accompagne la libre résistance; et pour ne pas se laisser simplement déterminer par les formes de connaissances et les pratiques de pouvoir contemporaines, il faut trouver de nouvelles conditions, de nouveaux procédés, de nouvelles formes de rapport à la vérité afin d'étendre notre expérience de la liberté. D'après lui, cette liberté est liée au domaine de l'éthique, puisque la remise en cause des formes du pouvoir et la résistance politique supposent l'attitude critique, une certaine manière de penser et d'agir que l'on se donne librement, c'est-à-dire l'*éthos*, une forme de liberté concrète, une éthique. Effectivement, l'éthique s'appuie sur la liberté en tant que condition ontologique, parce que le rapport à soi est ontologiquement premier. Les lois ou les principes ne sont aucunement des conditions absolues pour l'exercice de cette liberté. L'individu n'a donc pas à se laisser déterminer par des règles. Au lieu de se laisser dicter par les

contingences ce qu'il doit faire et penser, il peut se demander comment il serait possible de penser et d'agir autrement. Il peut se donner librement à lui-même son mode de vie. Selon Foucault, il faut d'abord se donner des pratiques de liberté, des techniques de soi qui peuvent construire de nouvelles formes de liberté; c'est le travail de la pensée critique de trouver les formes à donner à sa liberté. À cet effet, Foucault a voulu nous transmettre une histoire des pratiques qui appuient certaines formes de liberté, une histoire du sujet éthique. La constitution de soi, cette déprise lentement portée à son effectivité, cette recherche d'un style de vie, d'une forme nouvelle pour la réflexivité et l'action, doit aussi se faire dans un souci de vérité.

Le questionnement critique concernant les relations entre le savoir, le pouvoir et le style de vie nous introduit à la dimension éthique de l'intellectuel engagé. Il pose la question de ce que nous sommes présentement, de nos combats, de ce qui nous a fait ainsi, avec nos actions et nos buts. Ce questionnement veut nous libérer de ce qui se présente comme une fatalité; il nous invite à penser et à agir différemment. D'après Foucault, l'intérêt critique pour l'actualité correspond à l'avènement de la modernité, plus particulièrement à l'idée développée par Kant dans son texte intitulé « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières?<sup>337</sup> » d'une ontologie critique du présent, afin de mieux en comprendre les limites, de savoir reconnaître sa propre différence par rapport au passé, de tenter d'aller plus loin en pensant et en agissant différemment. La problématisation philosophique doit dorénavant s'attacher au présent, qui aide à comprendre ce qu'est l'homme actuel, mais qui force à toujours revoir sa position, à être à la verticale de soi-même. C'est la raison pour laquelle Foucault a analysé les expériences de la folie, du crime et de la sexualité, qui impliquent la dimension du savoir, du pouvoir et du rapport à soi. Il s'agit des trois dimensions pour une expérience possible. Le questionnement tardif de Foucault sur les formes historiques de la subjectivation à partir du domaine de la sexualité complète donc son questionnement archéologique sur le savoir et son questionnement généalogique sur le pouvoir.

Avec sa méthode archéologique, Foucault s'abstenait de prendre position sur le sérieux ou le sens des énoncés dont il analysait les relations. Il ne prenait donc pas en considération le sens que le

---

<sup>337</sup> Emmanuel Kant, « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », trad. de Heinz Wismann, in *Œuvres philosophiques*, coll. Bibliothèque de la pléiade, NRF, Gallimard, Paris, 1985, p. 207-217.

sujet donne à ses expériences. Avec la généalogie, le sérieux doit être attribué à la fonction que jouent ces théories. Selon Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, en

[...] faisant abstraction de la vérité et du sérieux, l'archéologue prétend opérer à un niveau qui s'est affranchi de l'influence des théories et des pratiques qu'il étudie. Le niveau d'intelligibilité qu'il découvre appartient aux objets dont il est totalement détaché. Contrairement aux théories qu'il étudie, la sienne s'est libérée des liens institutionnels, théoriques, voire même épistémiques.<sup>338</sup>

Assurément, Foucault ne questionne pas la vérité de l'histoire qu'il réécrit, mais les "jeux de vérité" qu'on y rencontre. L'ontologie de l'actualité que Foucault pratique, son histoire des problématisations, n'est pas l'analytique d'une vérité analogue en tant que but à atteindre, ou la reconstitution de l'histoire de cette conquête. Pour Foucault, la vérité « [...] est d'abord l'objet d'un "jeu" ou d'un "dispositif", clos l'un et l'autre, aux règles définies de manière autoritaire, et dont ne relève pas son propre discours [...].<sup>339</sup> » Son but est plutôt d'échapper au dispositif, c'est-à-dire de penser autrement.

Certainement, la généalogie analyse les effets de pouvoir de certains discours vrais pour mettre en évidence les règles selon lesquelles ils sont valorisés dans un milieu donné. C'est ainsi que le lien s'effectue entre les règles qui créent une rareté des énoncés et la formation effective du discours par des pratiques non-discursives. Cependant, Foucault n'a jamais eu l'intention de promouvoir certaines vérités au détriment d'autres vérités. Il affirme plutôt avoir entrepris ses recherches pour faire de nouvelles expériences, pour se défaire de ce qu'il pensait afin de pouvoir penser différemment, de ne pas rester le même. Il affirme ne pas avoir de méthode prédéterminée, ni de position théorique inébranlable, ce qui laisse une ouverture au changement. Il avoue utiliser « [...] les méthodes les plus classiques : la démonstration ou, en tout cas, la preuve en matière historique, le renvoi à des textes, à des références, à des autorités, et la mise en rapport des idées et des faits, une proposition de schémas d'intelligibilité, de types d'explication.<sup>340</sup> » Il est donc possible de vérifier les faits qui appuient ses réflexions, mais l'expérience que la publication de ses recherches fait vivre aux

<sup>338</sup> Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, op. cit., p. 152

<sup>339</sup> Rainer Rochlitz, « Esthétique et existence », in Georges Canguilhem, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe*, op. cit., p. 290.

<sup>340</sup> Michel Foucault, « Conversazione con Michel Foucault » (Entretien avec Michel Foucault) ; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4<sup>e</sup> année, no. 1, janvier-mars 1980, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 281, p. 44.

lecteurs, le renouvellement de leur rapport théorique ou pratique à une réalité sociale comme celle de la folie, n'est selon lui, ni vraie, ni fausse. L'expérience personnelle, le rapport à soi et au monde, le savoir par lequel on se connaît, sont en quelque sorte, selon lui, des fictions. Ce sont, d'une certaine manière, des adaptations contingentes de la vie humaine au milieu ambiant. S'il tente de faire une histoire descriptive et analytique des pratiques discursives et non discursives, c'est afin de problématiser la volonté de savoir moderne. La métaphysique doit maintenant faire place aux fictions politiques. Ce n'est pas une mince tâche que d'évaluer la portée de la répétition et de la transformation des discours vrais ou des pratiques culturelles au cours de l'histoire. Néanmoins, l'important est de provoquer le questionnement sur l'actualité, la remise en question des institutions, des façons de faire, le rapport aux choses, de stimuler la création d'idées novatrices qui apporteront éventuellement du changement dans la manière de se percevoir, plus particulièrement dans celle qui découle des sciences humaines.

Le développement historique de ces sciences se révèle dans un certain rapport d'objectivité, une certaine expérience du monde, le rapport constituant le sujet et l'objet, c'est-à-dire la pratique scientifique elle-même, ces expériences réglées et institutionnalisées par lesquelles le sujet et l'objet se constituent. Le sujet peut donc se modifier par l'élaboration d'un nouveau savoir, puisqu'il n'est lui-même possible qu'à travers les expériences qui les constituent tous les deux. D'après Foucault, cette transformation de soi par son propre savoir s'apparente à l'expérience esthétique. Il récuse ainsi le rôle fondateur attribué au sujet. Il insiste plutôt sur le caractère novateur de la production de soi qui ne peut se concilier avec l'idée d'un homme déterminé par son essence ou par la nature. Les idées qui sont dans la tête des individus ou les discours qu'ils profèrent font partie de l'histoire. Les événements culturels ne sont pas le pur produit d'une cause spécifique. S'il y a un fondement au savoir, il se trouve dans l'expérience historiquement déterminée par les discours de vérité et les pratiques. L'homme résulte en effet des processus historiques qui constituent les nouveaux objets, tout en renouvelant le sujet. Lorsqu'il parle, peut-être un peu obscurément, de la mort de l'homme, il est surtout question de cette constante transformation des subjectivités qui ne nous révèle jamais une essence éternelle. Évidemment, le même phénomène se produit à une plus petite échelle dans les sciences humaines qui ne peuvent nous faire découvrir quelque chose comme l'homme. Selon lui, le défi pour l'homme moderne serait de refuser le genre d'individualisation que l'État et ses institutions imposent pour découvrir un nouveau genre de subjectivité. On peut remarquer dans



plusieurs passages de son œuvre cette volonté de « [...] "soustraire" la subjectivité à l'action individualisante du dispositif pouvoir/savoir.<sup>341</sup> » Selon lui, penser sa propre histoire, c'est-à-dire se penser comme appartenant à un certain type de société dans les conditions d'une actualité, c'est affranchir la pensée de ce qu'elle pense sans y penser, et lui ouvrir la voie de la seule liberté qui ait pour elle un sens : celle qui conduit à penser autrement. C'est pour cette raison qu'il a décrit deux formes de rapport à soi ou de conscience de soi qui sont la conséquence d'une subjectivation suivant un code juridique et religieux ou suivant un modèle esthétique. Il nous présente cet ancien style de vie relié à la spiritualité justement afin que l'on puisse reconnaître notre soumission au pouvoir normalisateur de la société moderne.

Foucault ne cherche pas de continuité dans le savoir. Il veut plutôt révéler la manière dont les vérités ont été construites et utilisées. Les jeux de vérité sont alors considérés comme des événements historiques qu'on ne peut simplement relier à un sujet ou un objet. Au contraire, sa pensée est une pensée de la différence, une pensée qui est détachée du sujet et de l'objet. Il s'agit d'une ontologie de la différence, de la multiplicité des savoirs, des relations de pouvoir et des expériences qui sont à l'origine des discours. Le sujet a aussi son histoire, mais elle n'est pas déterminée par un sujet transcendant. Différents sujets font l'expérience de la réalité, impliquant des relations avec le pouvoir, le savoir et eux-mêmes. Ces éléments, historiquement situés, résument l'expérience possible pour un sujet. Foucault veut de cette manière redonner aux discours et aux pratiques qui constituent l'homme moderne leur caractère d'événement. Avec sa méthode généalogique, il tente de retrouver les événements qui concourent à l'établissement d'un savoir, d'une manière de se gouverner soi-même et de gouverner les autres. Il met en scène la combinaison des éléments à partir desquels l'événement a eu lieu. Il essaie de repérer les multiples événements, qui précèdent ou accompagnent la constitution d'un type de savoir avec son objet particulier, tel que la folie, la criminalité ou la sexualité, et qui impliquent des rapports de force. Selon lui, il faut faire l'histoire des conditions dans lesquelles se fait l'expérience de la pensée, plus précisément, une histoire des problématisations qui concerne à la fois un régime de langage, des rapports de force et des processus de subjectivation. Il prend donc comme objet le rapport à la vérité, au pouvoir et aux formes de la subjectivation, impliqué dans l'expérience du sujet, dans laquelle il reconnaît finalement

---

<sup>341</sup> Francesco Paolo Adorno, *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 93.

la substance de la vie éthique. D'après lui, cette substance réside dans le rapport de soi à soi, le rapport aux autres, les formes diverses que prend la liberté en lien avec le pouvoir et le savoir. Il s'est en somme intéressé aux problématisations et aux pratiques afin de faire une généalogie du sujet, une histoire de son rapport à la vérité, de son expérience éthique, qui concerne le gouvernement de soi et le gouvernement des autres à travers lesquels il est appelé à se construire.

S'il s'est intéressé au sujet, c'est aussi pour analyser sa constitution historique. Il démontre ainsi que l'homme n'a pas une essence ou une nature éternelle, mais qu'il se constitue, par exemple, en énonçant des vérités. En effet, les formes de la subjectivité sont historiquement déterminées par le savoir, le rapport à soi et le rapport aux autres ou à la société, donc par des pratiques historiques qui peuvent être transformées. Lorsqu'il est question de la gouvernementalité, il est question de ces pratiques qui mettent en œuvre les stratégies que les individus adoptent à l'égard d'eux-mêmes et des autres et qui déterminent les formes de la subjectivité. À cet effet, il souhaite que l'homme moderne se libère de certaines sujétions, lorsqu'il adopte des stratégies pour l'action, afin d'acquérir plus d'autonomie pour sa propre constitution et pour résister au pouvoir abusif. À l'aide de la philosophie, il aimerait que l'on puisse acquérir la distance critique nécessaire pour se déprendre de ce qu'on est. Il voudrait que l'on reconsidère les problèmes actuels, comme ceux de la folie, de la criminalité ou de la sexualité, indépendamment de la façon dont on les a déjà pensés, dont on les a déjà problématisés, en évitant d'utiliser les mêmes principes, les mêmes postulats, les mêmes vérités. Changer les principes de son action signifie se transformer soi-même, pour pouvoir penser par soi-même, consciemment, tout en jugeant ce qui est socialement inadmissible. Cette métamorphose permettrait non seulement de penser différemment, mais aussi d'agir autrement. Pour y arriver, il faut d'abord réfléchir sur le sens de la réalité actuelle, adopter le point de vue critique qui caractérise la modernité, repérer les endroits où une transformation pourrait être entreprise. Il faut tenter de transformer son rapport aux autres en transformant d'abord son rapport à soi. Il faut enfin devenir "parrhêsiaiste" en exprimant de nouvelles vérités, en utilisant par exemple les savoirs disqualifiés ou le savoir des individus assujettis au pouvoir, soumis aux pratiques normalisatrices, pour les opposer aux savoirs établis, tout en dénonçant les abus de pouvoir. Cependant, le "parrhêsiaiste" ne dicte pas des lois. Son travail, qui consiste à énoncer la vérité, est sans cesse à recommencer.

Relativement à cette tâche, Foucault s'intéresse aux relations de pouvoir dont les transformations déterminent des changements dans le savoir. Il étudie aussi les interactions entre le savoir et le domaine de la politique. Avec son analyse des dispositifs et des stratégies, il a révélé différents processus ou rapports de forces qui traversent le pouvoir-savoir, qui sont responsables des formes que prend la connaissance et qui déterminent son objet. Il a par exemple analysé le passage du dispositif d'alliance, habité par le droit et la religion chrétienne traditionnelle, au dispositif de sexualité dans lequel interviennent les sciences humaines, le savoir médical et les sciences biologiques. Dans ces analyses, les discours ne sont plus simplement déterminés par les règles de l'épistémè. Les règles sont elles-mêmes déterminées par des pratiques institutionnalisées. Par ailleurs, on a pu constater que les pratiques s'effectuent avec l'aide des théories d'où la complémentarité de l'archéologie du savoir, l'aspect critique de sa méthode, et de la généalogie des pratiques. On a pu constater aussi comment ces pratiques, dont on peut reconstituer le schéma, déterminent les régimes de pouvoir. Les formes de pensée dépendent aussi des luttes économiques et politiques, puisque le savoir est utilisé pour faire fonctionner la société. En effet, le pouvoir ne peut fonctionner sans discours. Toutefois, les vérités peuvent être contestées et remplacées. En effet, pour Foucault, la vérité ne se réduit pas à une essence. Le théâtre de la vérité implique une multitude de personnages agissant sur des scènes multiples en s'engageant dans de multiples "jeux de vérité" qui ont leurs dimensions éthiques, politiques, esthétiques et même érotiques.

Certains pourraient penser que Foucault retourne à une conception du sujet en tant que libre-arbitre, ce qui suppose l'autonomie. Il faut préciser que pour lui, le sujet immanent et historiquement constitué est soumis à la détermination de l'extériorité, donc à l'influence des institutions et du savoir qu'elles véhiculent. Bien qu'il affirme une part de liberté dans l'autonomie du rapport à soi qui donne la possibilité de choisir, cette liberté est loin d'être donnée. Elle s'acquiert difficilement, par un lent travail pour se déprendre de soi-même, de ce produit culturel. Cette transformation requiert un souci de soi constant et une résistance critique face aux structures d'assujettissement. C'est à travers ce rapport soucieux à soi-même que les pratiques culturelles, telles que celles du psychiatre ou de l'enseignant peuvent être rapportées à un modèle éthique librement constitué qui crée une distance avec les fonctions sociales et les règles qui s'y rapportent. Selon Foucault, pour être libre, l'homme contemporain a à prendre du recul face à sa position de sujet pratique et par rapport à son milieu particulier. Le sujet doit être esthétisé, en choisissant les formes de son immanence, et non

simplement assujetti à des pratiques culturelles. Avec cette conception, Foucault maintient une certaine liberté, bien qu'elle ne soit pas d'emblée acquise. C'est justement dans la résistance aux déterminations du pouvoir-savoir et dans la déprise de soi que la liberté peut véritablement s'assumer. Il s'agit de sans cesse requestionner notre conception de nous-même, nos pratiques culturelles, de dévoiler les assujettissements inacceptables, d'exprimer les vérités occultées par un pouvoir normalisateur, les savoirs marginaux contestant les relations de pouvoir établies, tout en ouvrant la voie à la constitution d'un nouveau sujet. Ce travail est sans cesse à reprendre car toute objectivation du sujet est susceptible de se modifier. Pour Foucault, la liberté demeure une forme de rapport historique à soi-même par lequel le sujet se constitue. C'est d'ailleurs dans ce rapport à soi qu'une véritable liberté devient possible. Il n'y a pas chez lui de liberté transcendante ou naturelle, mais un rapport à soi par lequel le sujet se constitue et qui permet un recul face à l'extériorité, une liberté lentement acquise par une prise de conscience qui peut être accélérée, si on en croit les philosophies anciennes, par l'enseignement d'un maître, la lecture, l'écriture ou le dialogue.

Avec son analyse historique, Foucault veut en particulier « [...] voir comment des formes de rationalisations s'inscrivent dans des pratiques, ou des systèmes de pratiques, et quel rôle elles y jouent.<sup>342</sup> » Il ne cherche pas seulement à altérer nos certitudes. Il veut montrer que le gouvernement des hommes s'accompagne d'une certaine forme de rationalité et que la résistance doit se faire contre elle. Si on ne fait qu'abolir des institutions, d'autres institutions semblables prendront la relève. Par contre, si on a compris comment cette rationalisation spécifique des relations de pouvoir a été rendue possible, des changements réels pourront s'effectuer. Il ne faut pas mettre en cause la raison en général, mais une certaine forme de rationalité politique, en l'occurrence, celle associée à cette idée de raison d'État, de pouvoir pastoral et de "police". Foucault a su montrer que cette rationalité accompagnant la naissance de l'État moderne entraîne la mise en place d'un pouvoir individualisant et totalitaire. Pour lui, seule une critique de cette rationalisation peut rendre possible une véritable libération.

De fait, ses recherches contredisent l'hypothèse qu'il y a des « [...] nécessités universelles dans l'existence humaine. Elles soulignent le caractère arbitraire des institutions et nous montrent de quel

---

<sup>342</sup> Michel Foucault, *L'impossible prison : Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, réunies par Michelle Perrot, coll. L'univers historique, Éditions du Seuil, 1980, p. 47.

espace de liberté nous disposons encore, quels sont les changements qui peuvent encore s'effectuer.<sup>343</sup> » Pour lui, le « [...] problème n'est pas de changer la "conscience" des gens ou ce qu'ils ont dans la tête; mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité [...].<sup>344</sup> » Selon lui, la vérité constituée du discours et de l'expérience est à associer à une subjectivation et « [...] une problématisation qui est à la fois productrice du sujet et soutenue par ce sujet [...].<sup>345</sup> » La théorie est une pratique et un pouvoir, justement parce qu'elle participe aussi à ce combat contre les formes du pouvoir, les formes de la problématisation, parce qu'elle participe à la transformation de l'homme et de la société. C'est ainsi que Foucault tente de sortir de l'emprise du dispositif, pour penser autrement. C'est la raison pour laquelle il analyse aussi la constitution de soi et sa problématisation par l'intermédiaire des "jeux de vérité", ainsi que la manière dont ce soi peut devenir un critère de vérité par la transformation du moi contingent, historiquement déterminé, en sujet de l'action morale et politique. En ce sens, l'intellectuel est le savant qui s'oppose à l'État, à ses politiques, ou qui est à son service. Il occupe certainement une place stratégique en tant que producteur d'énoncés vrais ayant des effets politiques. De cette façon, Foucault associe le travail de l'intellectuel à celui de l'homme qui décide en choisissant ses valeurs. Il peut se poser comme dissident face au discours et aux pratiques des sciences humaines normatives. La résistance permet un recul devant le savoir et le pouvoir, une déprise de soi ouvrant la possibilité de penser et d'agir autrement en se donnant librement de nouvelles règles. La modernité de l'homme réside précisément dans ce rapport à soi où son être est remis en question, avec l'expérience du présent qui le constitue et qui permet la libre élaboration de son rapport au monde et à lui-même. Il faut donc rechercher les formes d'expériences qui peuvent engendrer de nouveaux départs à partir de la résistance aux formes établies, un présent actuel qui diffère du passé.

Foucault a reconnu dans la *parrhésia* le rapport de l'individu libre aux formes de son expérience propre, tel qu'il a pu la développer, à une certaine époque, dans les circonstances particulières de sa

<sup>343</sup> Michel Foucault, « Truth, Power, Self » (« Vérité, Pouvoir et soi »; entretien avec R. Martin, université du Vermont, 25 octobre 1982; trad. F. Durand-Bogaert), dans Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, 1988, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. IV, no. 362, p. 779.

<sup>344</sup> Michel Foucault, « La fonction politique de l'intellectuel », *Politique-Hebdo*, 29 novembre-5 décembre 1976, réédité dans *Dits et écrits : 1954-1988*, op. cit., v. III, no. 184, p. 114.

<sup>345</sup> Christian Jambet, « Constitution du sujet et pratique spirituelle : Remarques sur l'Histoire de la sexualité », in Canguilhem, Georges, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe*, op. cit., p. 286.

vie. Grâce à son étude de la culture hellénique du “souci de soi” et du rapport entre le maître et son disciple, il a été conduit à s’interroger sur le problème du dire-vrai dans la constitution de soi et dans le rapport à l’autre, sur le “courage de la vérité”, le problème politique du dire-vrai dans un système de pouvoir, et sur le champ de risque ainsi créé pour le sujet de l’énonciation. En effet, celui qui dit vrai en toutes circonstances s’expose à diverses réactions défensives de son milieu qui peuvent comporter certains dangers. La *parrhêsia* manifeste ainsi un rapport à la vérité en tant que provocation, amenant l’autre à se remettre en question en lui révélant crûment ses vérités. Il y a, par exemple, dans la *parrhêsia* des cyniques un aspect scandaleux où le style de vie de l’adepte est une remise en question subversive du style de vie commun aux citoyens d’une société donnée. Le rapport à soi-même et à l’autre se présente alors en tant que forme de résistance possible aux systèmes de pouvoir. Il s’agit de la vie philosophique active et courageuse qui s’attache à la transmission des principes de vérité aux autres.

Foucault explique que dans la philosophie grecque antique, le gouvernement de l’autre doit aussi s’accompagner du gouvernement de soi, surtout dans le domaine de la politique. Chez Platon, par exemple, le dirigeant doit être philosophe et maître de lui-même. Dans les philosophies qui ont suivies, celui qui gouverne doit se soucier de lui-même, agir selon les règles de la vertu. Même avec Thomas d’Aquin, la vertu est toujours requise, et, bien sûr, aussi dans le cas du monarque. Avec l’avènement de la nouvelle science politique, le domaine de l’éthique et du spirituel est séparé du domaine de la politique. L’action politique dépend de la science politique, de la connaissance de la raison d’État. Elle n’est plus jugée en fonction de l’éthique, mais en fonction de son efficacité politique. Devant cette conjoncture, Foucault veut à nouveau réunir le domaine de l’éthique et de la politique. Il tente de le faire en réactualisant le concept d’*êthos*, cette manière d’être concrète qui allie l’aspect spirituel et l’aspect politique de la liberté. Il s’oppose ainsi à la conception d’une liberté naturelle, d’une liberté de droit, qui donne lieu à la théorie politique du contrat social. Cette liberté conçue comme une possession a pris naissance dans un contexte juridique provenant de la réactivation du droit romain dans les sociétés modernes. Pour Foucault, les formes de la liberté dépendent des processus historiques qui nous ont constitués. Selon lui, la véritable liberté face aux détermination de ces processus se trouve dans la déprise de soi, dans la recherche de nouvelles formes de liberté à l’aide de la résistance, du point de vue critique, d’une reproblématisation, d’un dire-vrai qui réconcilie le domaine de l’éthique et celui de la politique.

En réécrivant l'histoire, Foucault entreprend déjà de se déprendre de lui-même. Ses recherches concernant le rapport à soi dans les philosophies antiques lui ont permis de se retrouver à la verticale de lui-même, de mettre en évidence les conditions dans lesquelles il se constitue en tant que sujet. En présentant cette forme ancienne de liberté, il veut nous rendre conscients de notre propre actualité et nous inviter à penser autrement le rapport à soi et à l'autre. C'est la recherche d'un intellectuel à travers l'histoire, par souci de liberté et dans le but de contribuer à l'histoire de ce que nous sommes, faisons et pensons, en inventant une nouvelle forme de liberté. L'exercice de cette liberté n'est pas celui du respect de lois et de principes universels. C'est une transformation de la forme concrète de notre liberté (*éthos*) qu'il veut opérer, en changeant les façons de faire, les conditions même de l'exercice de cette liberté, à partir d'une critique du monde actuel; et cette critique est encore une recherche du vrai, de nouveaux "jeux de vérité", avec leurs conséquences particulières, de ce que l'on considère être acceptable pour nous aujourd'hui. C'est aussi une recherche de la liberté parce que l'histoire a déterminé ce que nous sommes, mais non ce que nous pouvons ou devons faire. La critique du passé permet de reconnaître les déterminismes sociaux et éventuellement de se constituer librement, à l'encontre de certaines contingences. En somme, pour Foucault, il n'y a pas de cause ou de détermination absolue. L'homme a à choisir ce qu'il veut être, à partir de ce qu'il est, en se donnant de nouvelles techniques, de nouvelles pratiques, de nouvelles façons de se réfléchir et de se constituer en tant que sujet relativement à la vérité, aux règles de conduite et à soi-même.

## BIBLIOGRAPHIE

### LIVRES DE MICHEL FOUCAULT

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Coll. Bibliothèque des sciences humaines, NRF, Paris : Gallimard, 1966, 400 p.

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*. Coll. Bibliothèque des sciences humaines, NRF, Paris : Gallimard, 1969, 280 p.

FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, NRF, Paris : Gallimard, 1971, 82 p.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Coll. Bibliothèque des Histoires, NRF, Paris : Gallimard, 1975, 318 p.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*. Coll. Bibliothèque des Histoires, NRF, Paris : Gallimard, 1976, 213 p.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des Plaisirs*. Coll. Bibliothèque des Histoires, NRF, Paris : Gallimard, 1984, 287 p.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité 3 : Le souci de soi*. Coll. Bibliothèque des Histoires, NRF, Paris : Gallimard, 1984, 286 p.

FOUCAULT, Michel, *L'Herméneutique du sujet : Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris : Seuil/Gallimard, 2001, 546 p.

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits : 1954-1988*; édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, coll. Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, Paris, 2001, v. I, 1954-1969, 855 p.; v. II, 1970-1975, 838 p.; v. III, 1976-1979, 836 p.; v. IV, 1980-1988, 896 p.

FOUCAULT, Michel, *Philosophie : Anthologie*. Anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, coll. Folio/essais, Paris : Gallimard, 2004, 940 p.

### AUTRES LIVRES

ADORNO, Francesco Paolo, *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*. Paris : Éditions Kimé, 1996, 161 p.



BILLOUET, Pierre, *Foucault*. Coll. Figures du savoir, Paris : Société d'édition les Belles Lettres, 1999, 220 p.

BROSSAT, Alain (dir. Publ.), *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir : Études transeuropéennes*. Collection Forum de L'I.F.R.A.S., Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1994, 242 p.

CANGUILHEM, Georges, Association pour le Centre Michel Foucault, *Michel Foucault, philosophe : Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988* (textes présentés par Georges Canguilhem). Coll. Des Travaux, Paris : Éditions du Seuil, 1989, 411 p.

COLOMBEL, Jeannette, *Michel Foucault : La clarté de la mort*. Paris : Éditions Odile Jacob, 1994, 296 p.

D. COUZENS HOY (éd.), *Michel Foucault : Lectures critiques*. Traduit de l'anglais par Jacques Colson, coll. Le point philosophique, Paris : Éditions universitaires; De Boeck Université, 1989, 265 p.

D'ALESSANDRO, Lucio (éd.) et Adolfo Marino (éd.), *Michel Foucault : Trajectoires au cœur du présent*. Sous la direction de Lucio D'Alessandro et Adolfo Marino ; (traduit de l'italien par Francesco Paolo Adomo et Nadine Le Lirzin), coll. L'Ouverture Philosophique, Paris ; Montréal : L'Harmattan, 1998, 318 p.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*. Coll. Critique, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, 143 p.

DREYFUS, Hubert et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique : Au delà de l'objectivité et de la subjectivité* ( avec un entretien et deux essais de Michel Foucault). Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, coll. Folio/essais, Paris : Gallimard, 1984 (pour la traduction française), 366 p.

EVARD, Franck, *Michel Foucault et l'histoire du sujet en Occident*. Coll. Référence, Paris : Bertrand-Lacoste, 1995, 128 p.

GROS, Frédéric, *Michel Foucault*. Coll. Que sais-je?, Paris : Presses Universitaires de France, 1996, 128 p.

FRÉDÉRIC GROS (éd.), *Foucault, le courage de la vérité*. Coord. par Frédéric Gros, coll. Débats philosophiques, PUF, Paris, 2002, 242 p.

KREMER-MARIETTI, Angèle, *Michel Foucault : Archéologie et Généalogie* (éd. Rev., corr., et aug., variante du titre : Foucault et l'archéologie du savoir). Coll. Le livre de poche, « biblio essais », Paris : Librairie Générale Française, 1985, 286 p.

MERQUIOR, José-Guilherme, *Foucault ou le nihilisme de la chaire* (traduit de l'anglais par Martine Azuélos). Coll. Sociologies, Paris : Presses Universitaires de France, 198 p.

RAJCHMAN, John, *Érotique de la vérité : Foucault, Lacan et la question de l'éthique*. Trad. de l'américain par Oristelle Bonis, coll. Pratiques théoriques, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, 198 p.

SHERIDAN, Alan, *Discours, sexualité et pouvoir : Initiation à Michel Foucault*. Trad. Philip Miller, coll. Philosophie et langage, Bruxelles : Pierre Mardaga (éd.), 1985, 276 p.

### ARTICLES DE MICHEL FOUCAULT

FOUCAULT, Michel, « Vérité et pouvoir » (entretien avec Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino). *Microfisica del potere*, trad. franç. : *L'Arc*, no. 70, 1977, p. 16-26.

FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce que la critique? [critique et *Aufklärung*] ». *Bulletin de la Société française de Philosophie*, v. 84, no. 2, 1990 (Compte rendu de la séance du 27 mai 1978, à la Sorbonne. Le texte a été révisé, à partir de la transcription de Mme Monique Emery, par Mmes Suzanne Delorme, Christiane Menasseyre, MM. François Azouvi, Jean-Marie Beyssade et Dominique Seglard), p. 35-63.

FOUCAULT, Michel (sous le nom de Maurice Florence), « Foucault Michel, 1926-1984 ». *Dictionnaire des philosophes*, Denis Huisman (Directeur de publication), Paris : Presses Universitaires de France, 1993, p. 1021-1024.

### AUTRES ARTICLES

AUZIAS, Jean-Marie, « Les gisants et les pleureuses : Pour un tombeau de Michel Foucault ». *Rev. Int. Phil.*, vol.44, no. 173, 1990, p. 262-276.

BELLOUR, Raymond, « Une rêverie morale ». *Magazine Littéraire*, no. 203-208, mai 1984, p. 27-29.

DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul, « Habermas et Foucault, qu'est-ce que l'âge d'homme? ». *Critique*, no. 471-472, août-septembre 1986, p. 857-872.

JAMBET, Christian, « Une esthétique de l'amour ». *Magazine Littéraire*, no. 203-208, mai 1984, p. 24-26.

A.-F. Schmid, « L'archéologie du savoir 1969 », in *FOUCAULT Michel 1926-1984*, Les œuvres philosophiques, dictionnaire, Encyclopédie philosophique universelle, publiée sous la direction d'André Jacob, tome 2, Philosophie occidentale : 1889-1990, Paris : P.U.F., 1992, p. 3230-3231.

SCHÜRMANN, Reiner, « Se constituer soi-même comme sujet anarchique ». *Les études philosophiques*, octobre-décembre 1985, p. 451-471.

VEGETTI, Mario, « Foucault et les anciens ». *Critique*, no. 471-473, août-septembre 1986, p. 925-932.

VEYNE, Paul, « Le dernier Foucault et sa morale ». *Critique*, no. 471-473, août-septembre 1986, p. 933-941.